

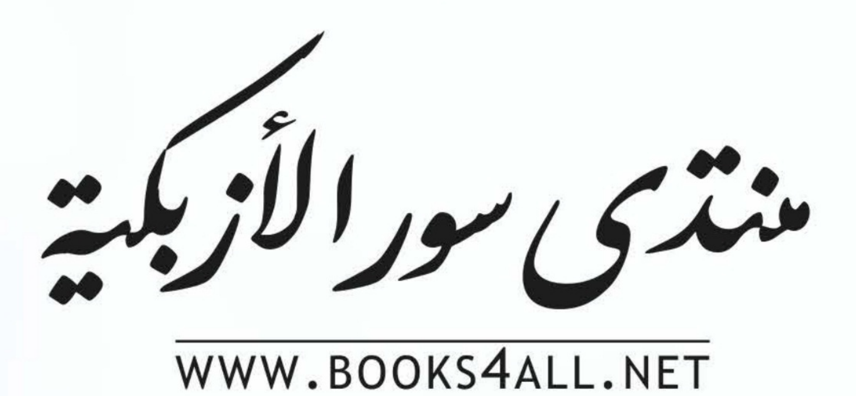
النظرية السياسية من منظور حضاري اسلامي

منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر

تأليف

أ.د. سيف الدين عبدالفتاح اسماعيل

أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي

منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر

تـــأليف

أ. د . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيّة (١٩٤٢/٨/٢٠٠٢)

٣٢٠.٥
إسم إسماعيل، سيف الدين
النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي/ سيف الدين إسماعيل . ـ عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢.
(٤٤٨) ص
ر. إ. : ١٩٤٢/٨/٢٠٠٢
الواصفات : المذاهب السياسية// علم النفس السياسي// الجوانب السياسية// السياسة الخارجية// البلدان العربية// الإنتماء السياسي/
* ـ تم اعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

ISBN 9957-416-06-5 (ردمك)

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

المركز العلمي للدراسات السياسية

ص.ب ٢٣٥١ عمان ١١٩٥٣ الأردن.

هاتف: ٠٧-٥٥١٩٣٠٧-٦-٩٦٢+

فاكس: ٠٧-٥٥١٩١٠٧-٦-٩٦٢+

البريد الإلكتروني: acps@acps.edu.jo

مطبعة الجامعة الأردنية

المحتويات

الموضوع	الصفحة

المقدمة

أزمة النظرية السياسية والمنظور الإسلامي

يعتـــبر هـــذا المؤلف بما يحويه من قضايا مختلفة، تتخذ من عنوان التجديد السياسي جامعا لها، جزءا من مشروع بحثي ممتد، يحرك عناصر اهتمام تتوازى خطوطها وتلتقي ضمن مقصد عام يحاول الإسهام في حقل النظرية السياسية، ويعتبر هذا الكتاب حلقة من حلقات الاهتمام بهـــذا المجال وموضوعاته المختلفة، وإن تأصيل علم للنظرية السياسية من منظور إسلامي مجال تمتد فيه القضايا ويحتاج إلى أكثر من دراسة، وإن البحث في أزمة النظرية السياسية، وكذلـــك معالجة هذا العلم من منظور مفاهيمي أمر يستحق المتابعة والاهتمام البحثي المتواصل، خاصة أن الاهتمام بعملية التنظير قد تندر في الوسط الأكاديمي وداخل الجماعة البحثية.

مـــنذ عـــدة أعوام قمت فيها بتدريس مادة النظرية السياسية من مدخل البحث في أزمة ذلك العـــلم الذي يشكل مظلة لحقل العلوم السياسية وبدت الأزمة متشابكة فانتقلت أزمة الفروع لأزمته البنيانية، والتي جعلته لا يقوم بدوره على النحو المأمول.

وحينما نتكلم عن حقل التنظير السياسي، فربما نشير إلى أن أهم الأزمات التي تتعلق به تنحصر ضـــمن ما أسماه الأستاذ الدكتور علي الدين هلال بأزمة الأصالة المولدة لأزمة الاتجاه المعمقة لأزمة الوظيفة، إننا أمام أزمات مركبة شكلت تحديا لكل من يكتب أو يهتم بهذا الحقل.

هـــذه الأزمات يمكن أن تؤثر سلبياً على الباحث، فتجعله ينقل أو يجتر مقولات ونظريات الفكـــر الغربي دون تمحيص أو نقد، ودون تكييف أو بحث في عناصر الملاءمة، وربما تمنعه مـــن مواصلة الفعل التنظيري الذي هو بطبيعته إبداعي، فليس ناقل التنظير بمنظر، وليس مســـتهلك النظريات كمنتجها أو على الأقل من يسهم في بنائها ومشيرا إلى إمكانيات ومحاولات البـــناء التنظيري الذي يحقق أصول المنهج العلمي، ويواصل الجهود التنظيرية ويستفيد من كل ما يمكن من تأصيل رؤية نظرية مبدعة ومجددة في آن، لا رؤى ناقلة أو مترجمة.

وربمـــا تحتاج هذه الأزمة المركبة لمزيد من التأمل ومن التفكير، أكثر من الانصراف إلى نقل النظريات وتدبيجها بالمراجع، التأمل أهم خطوات التنظير، وإذا كان هو أول أبجدياته، و إذا حرمـــنا التنظير فما أجدر بنا أن نمارس تأملات تنظيرية، هي في هذا الحقل خطوة مهمة، نعتقد أنها مأجورة حتى لو أخطأت أو تحركت ضمن عمل ما زال يحبو ضمن حقل الـــنظرية السياسية وعمليات التنظير السياسي. هذه الأزمة على تركيبها تتطلب مواجهات من كل طريق لمحاصرة وتحويل عناصرها السلبية إلى فعل إبداعي إيجابي حتى ولو كان تأمـــليا. وحيـــن نظرت إلى هذا العمل وجدت ما كتب فيه يمثل أحد الطرق التي يجب أن نســـلكها ضـــمن مراجعة علم النظرية السياسية في بلادنا، فنحرك عناصر الفعل التنظيري إلى مســـاحات جديدة من البحث، يظن كثيرون أنها لا يمكن أن تسهم في هذا المجال. لكن الأزمة تفرض التحدي، والتحدي يفرض التأمل، والتأمل متطلب سابق لعملية التنظير، وإذا قلـــنا أن الأزمة في قلب علم السياسية تنصرف إلى "أزمة الأصالة" التي تحرك عناصر الاتجاه وتوجه نحو البوصلة، فإن الذاكرة التراثية هي من أهم العناصر التي تحرك عناصر التجديد السياســـي، إن دعوى الوقوف عند التراث لا تقل خطورة من الناحية المعرفية عن الدعوى القائلة بالقطيعة المعرفية معه، وبين هذين الموقفين تقع ضرورة ممارسة عملية التجديد في طـــرح مفاهيم متنوعة، وأطر تحليلية جديدة ربما تسهم في فهم كثير من الظواهر، ولكن يجب

ألا نقـف عند حدود مسائل التراث بل علينا أن نتأمل ونسترشد مناهجه، ونحرك عناصر الفعل والفاعلية فيه، ونشغل عناصره بأقصى قوى التشغيل ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية.
إلا إنـني أود فـي هذا المقام أن أشير إلى جملة من الملاحظات الأولية التي تتعامل ضمن بناء رؤية من الواجب الوقوف عندها وعليها ونحن بصدد قراءة هذا العمل الأولي، والذي أصـاب بعض أفكاره نوعا من التخصيص بعد تعميم، أو من التقييد بعد إطلاق، أو ما يستحق مـن تفصـيل لبعض القضايا بعد إجمال، إن تعميق الرؤى واجب بحثي ومنهجي، وعلى المـرء أن يكون لديه القدرة في النظر إلى أفكاره متابعتها ومراجعتها، تأصيلها أو إحداث التراكم والتوليد منها، إن هذا الأمر لا بد أن يستثمر ثلاث آليات مهمة في هذا المقام:
الـباحث الأواب: الـذي يراجع أفكاره، ولا يستنكف بأي حال أن يتحفظ على بعض من أفكـاره. هذا الباحث يستطيع أن يطور أفكاره، فيوضح ما غمض أو يتحفظ على فكرة هنا أو هـناك مـن أفكاره، أو يعيد النظر في ترتيب أفكاره وتحديد أوزانها النسبية وأولوياتها ضـمن بنية معرفية متماسكة، أنه الباحث الذي يعرف أن القصور من جملة السمات التي تستولي على جملة البشر، فلا يحسن أحد أنه قد قال الكلمة الفصل التي لا تحتاج إلى مزيد أو لا تسـتدعي تعقيب، فإن الباحث الأواب عليه أن يتحرى الكلمة التامة دون أن يعتقد أنه توصل إليها .. هذه الكلمة الصادقة في ذاتها العادلة في وسطها.
نسـق المعـرفة المفـتوح: يـتكامل مع الآلية السابقة سمة تأسيسية للبنية المعرفية في مـنظورها الإسـلامي، مـن حيث أنها تعبر عن عناصر النسق المفتوح، الذي يتعامل مع كيـان المعـرفة بالنقد والمراجعة سواء ارتبط به أو بها. "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدهـا فهـو أحـق بها"، وهو حديث نبوي من جوامع الكلم تقوي طرائق روايته بعضها بعضا حتى صار في مرتبة الصحيح، الذي يبني عليه الاعتقاد والعمل، النظر والحركة.
نسق المعرفة المفتوح ينطلق إلى آفاق الإحسان المعرفي في كل مساحاته، ويستثمر كل طاقاته، بحيث يؤتي أكله كل حين بأمر ربه، وبتوفيق منه لعباده ممن يبحثون ويجتهدون.
أصـل هذا النسق المفتوح يقوم على قاعدة من الإحسان المعرفي المتواصل والممتد والمتراكم، إنـه يسـتند إلى أصـل طلب العلم وتحصيله كعملية مستمرة من المهد إلى اللحد "لا يزال المـرء عالمـا ما طلب العلم، حتى إذا قال علمت، فقد جهل" ويستند كل ذلك إلى الحقيقة القـرآنية "و مـا أوتيتم من العلم إلا قليلاً"، "و علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيمـا"، "وقل ربي زدني علماً" إن هذا النسق المفتوح يحرك كل فاعليات طلب المعرفة والعـلم، وكـل أصول المتابعة والمراجعة، إن هذا النسق يقع في مواجهة النسق المعرفي المغـلق عـلى ذاته الذي يراوح في المكان، المكتفي والمنكفئ بنفسه ولنفسه "هذا ما وجدنا عليه آباءنا وإنا على أثرهم مقتدون" .. "أو لو جئتكم بأهدى منه".
أمـا الآليـة الثالـثة فإنها تنطلق من حقيقة قرآنية أخرى وهي آلية **الانفتاح المعرفي** على تخصصـات، فلكل فن أهله، ولكن تخصص من هو أعلم به، آلية تعتبر سؤال أهل الذكر، مـن العمليات المعرفية " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون". هذا الانفتاح المعرفي على تخصصات متعددة يعني تطوير الرؤية والقدرة على تأصيلها.
وضـمن إعمال هذه الآليات الثلاث كانت المراجعة لبعض ما كتبت ضمن رسالتي لنيل درجة الدكـتوراه فـي العلوم السياسية والتي أسميتها "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر". وقد كانت هذه المراجعات بل والتحفظات بمؤد إلى أن تكون

بداية لمتابعة بحثية أسميتها ضمن هذه السلسلة "في النظرية السياسية من منظور إسلامي". وجعلتها حلقة ضمن حلقات لمتابعة الموضوع بالدراسة والتطوير والتأصيل.
أول هـذا المراجعات ترتبط بعالم المفاهيم، والذي أفردت له الفصل الثاني بعنوان "بناء المفاهيم الإسـلامية السياسية" وباعتبار ذلك ضرورة منهجية، وقد كان الاعتقاد أن حل هذه القضية يمكن أن يسهم في حل معظم الأزمات المرتبطة بعالم المفاهيم، إلا أن الأمر كان على غير ذلـك، فإن هذا الموضوع على أهميته وجلالة قدره، لا يمكنه استيعاب المساحة المفاهيمية الممـتدة، ذلـك أن معظم المفاهيم في حقل العلوم السياسية، ودراسة الظاهرة السياسية هي من المفاهيم المنقولة، وهو ما يعني ضرورة الاهتمام بهذا الجانب وتلك المساحة الأوسع، مفاهيم الموقـف فئة جديدة، عالم المفاهيم بسعته ووسطه، والعمليات المرتبطة به وإمكانات بنائه وإعادة بنائه، عالم أكثر اتساعا من "بناء المفاهيم الإسلامية السياسية" هكذا يشير واقع عالم المفاهيم، وذيوع كثير من مفرداته، وإهمال هذه المساحات الممتدة هو من قبيل الاقتصار في التحليل المـؤدي إلى القصور في رؤية كامل الخريطة المفاهيمية عالم المفاهيم يتطلب موقفا متجددا و أكثر اتساعا وهو موضوع يقع في القلب من عملية التنظير وحل جملة الإشكالات المتعلقة به.
أما عن ثاني تلك المراجعات فهي المرتبطة بالإمكانات المتاحة في الذاكرة التراثية لبناء عناصر مهمة في النظرية السياسية، ذاكرة قضايا التنظير السياسي في تكونها وتشكلها، في تطورها وتغيـرها، في تحليلها تفسيرها، من الأمور المهمة، والتي يجب أن نقف فيها ليس عند حد المسـائل التراثية، ولكن الوقوف على مناهجها وإمكانات الاستفادة منها وتفعيلها ضمن بنية التـنظير السياسي، إن الشكل الذي عاد به الباحث في رسالته للمصادر التراثية ليس هو الشكل الوحيد بل لعله لا يؤتي آثاره أو نتائجه إلا بتكامل أشكال متنوعة، قادرة على التعامل مع التراث الإنساني بكل امتداداته، والتراث الإسلامي يشكل أهم عناصر الذاكرة التراثية ضمن تفعيل أشكال متنوعة للعودة إليه، ومن هنا كان علي أن أقوم بجهد بحثي متواصل لأشكال متنوعة تفعل تلك العناصر والمصادر التراثية على غير تلك الأشكال التي توقفت عندها هذه الرسالة.
أما عن ثالث تلك المراجعات فهي ضرورة أن يؤخذ في الاعتبار مع التحليل للواقع العربي المعاصـر ضرورة وصف حال الظاهرة السياسية خاصة والظاهرة الاجتماعية عامة، هذه الظواهـر تتسم بطابع العشوائية والاختلاط، وهو ما يؤكد ضرورة تأسيس رؤية منهجية ضمن عمليات متراتبة وتتسم بعناصر الكفاءة المنهجية واللياقة البحثية، وبما تفرضه الظاهرة من أبجديـات لدراستها، وصف الظواهر وتلمس طبيعيتها العشوائية هي المدخل الصحيح والأولى لدخـول الظاهرة وتحليلها وتفسيرها وتقويمها، وأن فهم ذلك يجعلنا نتحرى عناصر المنهج فـي الوصـف والرصد والتصنيف والتحليل والتفسير والتعميم والتقويم، إن هذا يمكن أن يضـيف إلى بعـض ما عرضناه ضمن الفصول التي حاولت الاقتراب من ظواهر العالم العربي وهي أمور تستحق التأليف المستقل.
هـذه بعض عناصر مراجعات ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر، وهي أمور تجعل الباحث يعيد النظر في بعض ما ذكر، أو يقيد ما أطلق، أو يخصص ما عمم، أو يفصل ما أجمل.
وفـي كل الأحوال فإن عملا يهتم بمنظور إسلامي يعد مهما ضمن مواجهة أزمة حقل النظرية السياسية، فلعلنا نقدم من خلاله جملة من الإشكالات البحثية الجديرة بالمتابعة وموضوعات حرية بالمراكمة ، وهو في كل الأحوال اجتهاد فكري وبحثي لو قيس على الاجتهاد بالمعنى الاصـطلاحي والفقهـي – فلعلـنا نبـلغ فيـه الأجر إن أخطأنا، وتوفيقا من الله لو بلغنا الأجران، وكل عمل يطوله النقصان ، فإن القصور مسئول على جملة البشر.

الفصل الأول

حول مفهوم التجديد السياسي
وعملية بناء علم سياسي إسلامي

يعتبر هذا الفصل فصلا تمهيديا يحاول فيه الباحث أن يقدم خلاصة الهدف من عمل كهذا، يمكن اعتباره مكملا لجهود أخرى في حقل التنظير السياسي الإسلامي وإمكاناته التجديدية، وذلك في سياق البحث عن الإمكانية في تأصيل علم سياسي إسلامي مستند إلى أسس وقواعد النظام المعرفي الإسلامي، ومشيراً إلى الإمكانات والمنهجية البحثية في هذا الصدد. ففكرة التجديد هي من الأفكار البنيانية في نسق الشريعة والتي يجب على الباحثين إعمالها وفق جوهرها وحقيقتها في نطاق أبحاثهم في كافة المجالات في الاجتماع والاقتصاد والثقافة فضلا عن العلوم السياسية.

وربما تنبع هذه الفكرة من أن الدعوة إلى بناء علم يتخذ من الإسلام مرجعية له تفرض علينا ممارسة التجديد بكل معانيه التي تسهم في تأسيس البنيان أو عمارته ونحن نعرف أن هذه الدعوة ستجد من يخالفها وستجد من يناصرها، والأمر في حقيقته ليس في المخالفة لتلك الدعوة أو مناصرتها، ولكن في ضرورة أن يمارس كل صاحب فكر التجديد لعملية منهاجية وبحثية داخل حقل تخصصه. وفي هذا السياق يحسن معالجة هذا الفصل في مبحثين:

الأول يدور حول بناء علم سياسة إسلامي وعملية التجديد

مقدمات التأسيس ومقومات المنهج ويتضمن هذا المبحث بدوره نقاطاً أساسية

(أ) مفهوم التجديد السياسي: محاولة للتجديد

(ب) الدراسة: الموضوع، الدراسات السابقة، والهدف.

(ج) الإطار المنهجي للدراسة بين الإمكانات المنهاجية الفردية المتاحة والمنهاجية الأصيلة والبديلة.

ويتطرق المبحث الثاني إلى عملية البناء ذاتها وعلاقة ذلك بدراسة الواقع العربي المعاصر وذلك ضمن نقاط فرعية:

(أ) بناء علم سياسة إسلامي: الدواعي والضرورات.

(ب) بناء علم سياسة إسلامي: الدواعي والتحفظات.

(ج) بناء علم سياسة إسلامي: ضرورة منهجية.

ويعتبر هذا الفصل المدخل الأساسي لهذا الجهد التنظيري سواء ما تعلق منه ببناء المفاهيم وإمكانية الضبط في هذا المجال أو تعلق بالقدرات المنهاجية (المنظور الأصولي و الحضاري) أو تحرك نحو التطبيقات الجامعة بين التنظير والتفعيل والتشغيل في فهم أهم الظواهر المتعلقة بالواقع العربي.

المبحث الأول
بناء علم سياسي إسلامي وعملية التجديد
مقدمات التأسيس ومقومات المنهج

إذا كانت المفاهيم تشكل اللبنات التي منها تؤسس المنهجية فإن ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم.

إلا أن تأصيل المفاهيم لا يمكن أن يكون شتاتاً لا جامع بينها وفرقة لا رابط لها وفوضى وتعدد لا ضابط عليها. فهي منظومة يشكل الإطار المرجعي أهم ضابط ورابط لها، حيث يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لتوصل فيما بينها، و تشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية، فالأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية، إذ يتوقف عليها ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر... فالعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم، فحيث يقدم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم [1].

وعلى هذا يبدو أن عملية التكامل المنهجي لا تتخذ نفس مسار الفكر الغربي الذي بدأ يهتم بهذه القضية محاولاً الجمع بين المناهج بعد اكتمالها، وهذا المنهج في حقيقته إنما يعبر عن محاولة تلفيق شديدة تخفق غالبا في نتائجها لعدم توافر أهم مكنات التكامل المنهجي نظرا لاختلاف القيم الأساسية، والفلسفة الكامنة خلف المناهج المتناقضة، ولكن الرؤية الإسلامية تختلف في مسارها فهي تعتبر منذ البداية أن التكامل في مجال المفاهيم هو قاعدة الأساس في التكامل المنهجي[2]، ومن ثم فهي تحققه ابتداء، فتملك مكنات ذلك ولا تحاول أن تتعسف انتهاء للجمع بين متناقضات، ذلك أن المبادئ الأساسية للمنهجية هي الحاكمة والضابطة لكل فترة تنتظمها في مكانها بلا زيادة أو نقصان ودون تفريط أو إفراط.

وإذا كانت هذه الدراسة ستتناول تفصيلا تأصيليا لمجموعة هامة من المفاهيم الإسلامية الأساسية ينظمها مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية، فإن المفهوم الأساسي والذي يرد في عنوان الدراسة وهو "التجديد السياسي" هو أولى المفاهيم بالتحديد في هذه المقدمة، خاصة وأن الرؤية النقدية للدراسات السابقة قد أوضحت إما إهمالا لهذا المفهوم كلية، أو تنازعه وادعاء الوصل به والتمثيل له[3].

---

[1] د. منى أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**، بحث ضمن اللقاء العالمي الرابع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم : ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.

[2] من الجدير بالإشارة أن التكامل في المفاهيم يطرح من جانب الرؤية الإسلامية على مستويات أربعة: الأول يشير إلى التكامل داخل المفهوم الواحد عناصره ومستوياته. والثاني يشير إلى تكامله في منظومة المفاهيم الإسلامية الأخرى بشكل تفرضه طبيعة هذه الرؤية. والثالث أن المفهوم الواحد يصلح كأساس للتعبير عن منظومة المفاهيم فمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل كل معروف أو منكر في الشرع حتى يدخل فيه نسق الشريعة كلها ومفاهيمها، والرابع: ارتباط كل منظومة المفاهيم بمقصد أساسي وهو "التوحيد".

[3] أنظر الرؤية النقدية للدراسات السابقة في قضية التجديد في:

سيف الدين عبد الفتاح، **التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧ ، المقدمة (ص ص ٣ -٣٣).

المطلب الأول
مفهوم التجديد السياسي: محاولة للتحديد

يمكـــن تحديد مفهوم التجديد وأهم دلالاته من خلال تفاعل مجموعة من المستويات، منها: الـــلغة التي تؤكد أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي التفعيل، إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية وبذل الجهد والطاقة [١].
ورغم أنه لم ترد مادة "التجديد" بهيئتها أو فعلها "جدد" في القرآن الكريم بل وردت كلمة جديد[٢] إلا أنه وفي هذا السياق فإن القرآن لا يخلو من التعبير عنه وعن أهم محدداته بمعان كثيرة أخـــرى تسهم في تحديده وتفسيره مثل: الإصلاح -الإحياء- التغيير- النور والتنوير ... إلخ[٣]
بـــل أنه من المهم في هذا المقام أن نشير إلى أن مفهوم التجديد ذاته تعكسه روح الشريعة ذاتها وطبيعتها، ذلك أن سماتها الأساسية تؤكد على عملية التجديد وضرورتها مثل: صلاحية الشرعية للزمان والمكان، وطبيعة الرسالة الخاتمة والتي تؤكد على صفة الأبدية والخلود مما جعلها تفصـــل فيمـــا لا يتغير بينما تجمل ما يتغير. واشتملت على مجموعة من المبادئ الكلية و النظامية الثابتة والحاكمة على كل اجتهاد بشري يتحدى المقاصد السرعية وأصول الشريعة.
بـــل إن حـــال الابتلاء التي خوطب بها المؤمنون مرارا وتكرارا كانت في جوهرها عملية تجديد وترسيخ للإيمان [٤].
كذلك حالة التذكير عند الغفلة أو النسيان أو الاندراس إنما تعبر عن فكرة التجديد[٥]، وأخيرا حال التوبة والتي قد ترتبط بالفرد أو الجماعة عند ارتكاب الذنوب أو المعاصي ليست إلا تجديدا باستشراف مرحلة جديدة يؤكد فيها على الصالح وتكريسه ويترك فيها المعاصي والذنوب[٦].

وإذا كان نسق الشريعة يؤكد على فكرة التجديد ويجعلها أحد خصائصها وسماتها، فإن السنة النـــبوية الصحيحة -والتي تعد جزءا لا يتجزأ من الوحي- قد أشارت بصورة مباشرة إلى مفهـــوم التجديد من خلال الحديث النبوي "إن الله يبعث على رأس كل مائة من يجدد لهذه الأمة دينها".[٧]

---

[١] الشيخ أحمد رضا، **معجم متن اللغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة ، ١٣٧٧ هـــ ـــ ١٩٥٨م، مجلد (١)، ص ص ٤٨٣-٤٨٥.

[٢] محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: مؤسسة جمال للنشر، د . ت ، ص ١٦٥.

[٣] انظر هذه المفاهيم داخل الباب الثاني من رسالتي للدكتوراه: سيف الدين عبد الفتاح، **مرجع سابق** ، ص ٣٤٧ وما بعدها.

[٤] ابن قيم الجوزية، **حكمة الابتلاء**، القاهرة: دار الكلمة الطيبة ، ط٢ ، ١٤٠٤ هـــ ـــ ١٩٨٤م ، ص ص ٤٠-٤٢.

[٥] يؤكد على هذا المعنى سعيد حوى حيث يقول "أن فكرة التجديد هذه توحي بأن هناك معان تغل أو تنسى أو تندرس. ومن هنا نقول: أن هناك معان في عصرنا تحتاج إلى تذكر .. وتذكير".
أنظر: سعيد حوى، **كي لا نمضي بعيداً عن احتياجات العصر**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص ٣.

[٦] انظر في هذا المعنى: أبو حامد الغزالي: التوبة إلى الله ومكفرات الذنوب، تحقيق: عبد اللطيف عاشور، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٦، ص٢١.

[٧] وهـــذا الحديـــث يؤكد نشأة مصطلح التجديد من صحيح لفظ النبي ﷺ، فقد رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة (ر) عن رســـول الله ﷺ، أنظر: الإمام سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٥م، وفي كنز العمال روى الحديث تحت رقم ٣٤٦٢٣، رواه أبو داود في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، انظر: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ج١٢، ص ١٩٣، باب (المجتهد على رأس كل مائة ليجدد لهذه الأمة أمر دينها) وانظر أيضا: =

وأهم ما يشير إليه الحديث ذلك التواصل والاستمرارية وحقيقة التجديد الذاتي في الأمة بالعودة إلى الأصول والتفاعل مع مبادئها ومقاصدها في حركة الحياة: فكرا ونظما وحركة.

يظاهر هذا الفهم الحديث النبوي الذي يؤكد أنه"لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس"[1].

بل يحدد النبي ﷺ طبيعة هذه المهمة التجديدية في حديث آخر "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله يزفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"[2].

ذلك أن هؤلاء المجددين قد حفظوا على الدين صورته الصحيحة النقية، كما لم يتركوا الأمة ليعمها الفساد والضلال بصورة جماعية حيث لا تجتمع الأمة على ضلالة[3].

وقد أحيوا الدين والسنة بعد اندراس فيهم "من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل أجر من عمل بها من الناس لا ينقص من أجور الناس شيئا"[4].

- **عون المعبود على سنن أبي داود**، شرح أبي الطيب محمد شمس الحق عظيم أبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة: المكتبة السلفية ١٩٦٩، ج١١، ص ٣٩٦، المناوي، **فيض القدير**، شرح الجامع الصغير المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨، ج٢، ص ٢٨٢، إسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث عن ألسنة الناس**، القاهرة: مكتبة المقدس، ١٣٥١ هـ، ج١، ص٢٤٣. وقد رواه أيضا الطبراني في كتاب **المعجم الأوسط، والحاكم في كتاب المستدرك**، والبيهقي في كتاب **المعرفة**، كلهم عن أبي هريرة (ر) كما ورد في كنز العمال، مرجع سابق، ج١٢، ص ١٩٣، وكذا فقد صححه من المعاصرين ابن ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة (وشيء من فقهها وفرائدها)** بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ص ١٤٣، والألباني أيضا في تحقيقه **الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**، دمشق المكتب الإسلامي، ، ١٣٩٠هـ، ١٩٦٩
وقد وردت أحاديث تظاهر هذا الحديث العمدة في هذا الباب وتؤكد معانيه مثل ذلك: إن لله تعالى في كل بدعة يكيد بها الإسلام وأهله وليا صالحا يذب عنه ويتكلم بعلاماته فاغتنموا حضور تلك المساجد بالذب عن الضعفاء وتوكلوا على الله وكفى بالله وكيلا .. رواه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة، وورد أيضا " لا يزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه بطاعة إلى يوم القيامة" رواه أحمد في المسند وأخرجه ابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة رسول الله ﷺ عن أبي هريرة (ر)، وورد "في كل قرن من أمتي سابقون" رواه الحكيم عن أنس، "لكل قرن من أمتي سابقون" رواه أو نعيم في الحلية عن ابن عمر "لكل قرن سابق" رواه أبو نعيم في الحلية عن أنس.انظر مجمل هذه الأحاديث في ، الهندي، كنز العمال، **مرجع سابق**، ج١٢، ص ص ١٩٣-١٩٤.

[1] رواه مسلم في كتاب **الإمارة**، وكذا يروى الحديث بلفظ مختلف مع اتحاد المعنى لدى مسلم والبخاري والحاكم وابن ماجة، وأبو داود، والإمام أحمد الترمذي وكلها تتقاصد في المعنى وتؤدي إليه، وروى في نصه المثبت في المتن عن معاوية، ورواه أحمد في مسنده. وهو من الأحاديث المتفق عليها. أنظر ذلك في: -الهندي- كنز العمال ..، **مرجع سابق**، ج١٢، ص ص ١٦٤-١٦٦.

[2] روي الحديث عن أكثر من صحابي، وقال الخطيب سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث وقيل له كأنه كلام موضوع، قال لا هو صحيح سمعته من غير واحد. أنظر **المرجع السابق**، هذا ، ص ١٧٦.

[3] الحديث "لن تجتمع أمتي على ضلالة أبدا فعليكم بالجماعة وأن يد الله مع الجماعة" رواه الطبراني في **المعجم الكبير** عن ابن عمر، ورقم الحديث في كنز العمال ١٠٢٩. وأيضا "لا يجمع الله عز وجل أمر أمتي على ضلالة أبدا، اتبعوا السواد الأعظم، يد الله مع الجماعة من شذ شذ في النار" رواه الحكيم وابن جرير في الحاكم عن ابن عمر، ورقم الحديث في كنز العمال ١٠٣٠، **المرجع السابق**، ج١، ص ٢٠٦.

[4] رواه الترمذي عن عوف بن مالك وحسنه. انظر: **المرجع السابق** ج١، ص ١٨٠، حديث رقم ٩٠٨. وقد رواه أيضا ابن ماجة عن عمر بن عوف المزني. انظر تخريج الحديث في:
د. عبد الغني عبد الخلق، **حجية السنة**، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، طبعة بيروت: دار القرآن الكريم ١٤٠٧ هـ ،١٩٨٦ ، ص ٣١٤. وفي مفتتح الحديث أن النبي ﷺ قال لبلال بن الحارث اعلم يا بلال. قال ما أعلم يا رسول الله؟ قال .. اعلم أن من أحيا سنة ..." تمام الحديث. وروى الإمام مسلم بهذا المعنى "من سن في الإسلام سنة حسنة .." وكذا روى "من دل على خير فله مثل أجر فاعله..".
انظر: محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين**، محمد علي صبيح، القاهرة:د. ت، ص ٤١.

فالإحيـــاء جوهره الاستجابة "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"[1]. وقد أوضح النبي ﷺ أقسام الخلائق بالنسبة إلى الاستجابة لدعوته وما بعث به من الهدى في قولـــه ﷺ: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم: كمثل غيث أصاب أرضا فكانت منها طيـــبة قبـــلت الماء وأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها أجادب أمسكت الماء فسقى الـــناس وزرعـــوا وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مـــثل من فقه في الدين فنفعه ما بعثني الله به، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"[2].

وعلى هذا تشكل الأصول الإسلامية (قرآناً وسنة) رؤية متكاملة لعملية التجديد وفق الحدود والشـــروط المعتـــبرة شرعا، وبلا تكلف في هذا المقام يمكن للباحث أن يعد مفهوم التجديد أحد المفاهيم الشرعية[3] والذي يجب عدم التفريط به أو فيه، اسما ومعنى ودلالة.

وهذه الرؤية تفترض مجموعة من القواعد الأساسية:

١- ضـــرورة بيان المفاهيم الشرعية الواردة قرآنا وسنة من حيث دلالاتها وحدودها ومقاصدها (الإحيـــاء ـــ الـــتجديد ـــ الإصلاح ـــ التغيير) حتى لا تختلط بالترجمة العربية لبعض الكلمات الغربية المتشابهة معها.
٢- ضـــرورة التمييز بين تلك المفاهيم الشرعية وبين ما يختلط بها من مفاهيم مثل البدعة والإحداث في الشريعة.
٣- تـــنقية المفهـــوم مما يختلط به من مفاهيم غربية معاصرة وبيان وجه الافتراق بينهما مثل: التحديث ـــ التنمية ـــ التقدم .. إلخ.
٤- مـــراجعة الكـــثير من المفاهيم المعاصرة والتي انتشرت في الواقع الإسلامي والتحرز في استخدامها مثل: النهضة والصحوة واليقظة والبعث .. إلخ.

وفـــي هذا السياق والذي يشير إلى فوضى الألفاظ وتعدد المفاهيم الدالة على عملية التجديد، يؤكـــد الـــباحث ضرورة التمسك باستخدام المفاهيم التي وردت شرعا لأنها محددة المعاني والـــدلالات كما يصعب التلبيس بصددها، وذلك حتى لا تختلط الأمور والألفاظ والتوجهات فيطلق اللفظ ويراد به غيره بل ربما نقيضه.

فـــإذا كان التجديد لا يعني تقليدا بلا بينة، فإنه لا يعني تبديدا للشرع تحت أي مسمى كان، كما أنه يجب ألا ينصرف معنى التجديد في هذا السياق إلى معاني التجديد في الدين والشرع ذاتـــه بل هو في حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه[4].

---

[1] **الأنفال**/ ٢٤.

[2] وقد ورد في كنز العمال الحديث رقم ٨٩٧، مرجع سابق، ج١، ص ص ١٧٧-١٧٨، متفق عليه عن أبي موسى (ر)، أنظر أيضا، النووي رياض الصالحين ....، **مرجع سابق**، ص ٣٨. انظر أيضا هذا الحديث وشرحا طيبا له في : ابن قيم الجوزية، **زاد المهاجر إلى ربه**، تقديم: د. محمد جميل غازي، جده: مكتبة المدني، د. ت. ص ص ٤٣-٤٥.

[3] عبد الله كنون، مفاهيم إسلامية، بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٦٤، ص ص ١٢-١٧ (للتجديد في الدين مفهوم شرعي محدد). أنظر في هذا المقام دراسة طيبة: محمد سعيد بسطامي، **مفهوم تجديد الدين**، الكويت: دار الدعوة، ١٤٠٠هـــ ١٩٨٤م، ص ١٣ وما بعدها.

[4] انظر في هذا المعنى:

د. عمر فروخ، **تجديد في المسلمين لا في الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠١هـــ ١٩٨١ م.

د. حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦ ، ص ٥٢١.

وفي ضوء هذه الرؤية لمفهوم التجديد في كليته، فماذا يعني وصفه بالسياسي؟؟

في البدء يجدر التحفظ فإن وصف التجديد بـ "السياسي" لا يفتئت بحال على الطبيعة الكلية لعملية التجديد من جانب كما لا يعني إمكانية فصل الجانب السياسي عن جوانب أخرى، إذ أن ذلك ليس إلا تمييزا للدراسة يهتم فيه بالجوانب التي اصطلح على إدخالها في مجال السياسة. وحقيقة الأمر أن بين التجديد والسياسة ارتباطا لا انفصام له، فإذا كان التجديد في جوهره ليس إلا إصلاحا وتقويما، فإن السياسة في معناها ومبناها تعبر عن القيام بالأمر بما يصلحه، وعملية التجديد السياسي[1] ذات مستويات متعددة (الفكري ــ والنظامي ــ والحركة)، ومن نافلة القول أن هذه المستويات جميعا تتفاعل فيما بينها وهي إن قبلت التمييز لأغراض الدراسة فإنها لا تقبل الفصل في الواقع المعاش.

ومفهوم التجديد السياسي في تعلقه بالخبرة الإسلامية وباعتباره مفهوماً شرعيا، يؤكد أن عملية التجديد في العالم العربي والإسلامي لا يمكن أن تحقق إلا من خلال العودة إلى الأصول والتفاعل معها، ومن ثم كان اهتمام الباحث في دراسته بالربط بين التجديد السياسي الإسلامي والواقع العربي المعاصر.

فالتجديد السياسي في الرؤية الإسلامية يعني تقويم الانحراف وإحياء الأصول في مواجهة المواقف المستجدة والمستحدثة دون إفراط أو تفريط أو استظهار في كل ما يتعلق بمجال السياسة وبما يمكن من إصلاح حال الأمة وإحداث نوع من التغيير الإيجابي لعناصر الرابطة السياسية: فكرا ونظما وحركة. والباحث إذ يهتم بعملية التجديد السياسي على مستوى التأصيل الفكري والمنهجي فإنه لا يهمل ذلك التفاعل بين المستويات جميعاً. في هذا السياق يمكن القول بأن أولى مهام التجديد السياسي الشرعي على المستوى الفكري بل أولاها يتمثل في بناء علم سياسة إسلامي، والقيام بخطوات جدية لتحقيق إسلامية علم السياسية، وهو ما يتطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية للمفاهيم الأساسية واستبعاد المنهجيات غير الصالحة التي تختلط فيها القواعد النظرية بالطموحات المتغيرة وبالغايات المحدودة وبالتحيزات الأيديولوجية، حيث تطمح جهود العلماء على الرغم من ذلك إلى تحقيق نوع من التراكم المعرفي من خلال القيام بدراسات جزئية تصل في نهايتها إلى مجموعة من التعميمات ترى فيها المحصلة لهذا التراكم المعرفي، الذي لا يمكن تحقيقه في ظل تعدد المناهج والمدارس الفكرية واختلاط الفروض العلمية بالفروض الأيديولوجية.

والقيام بهذه المراجعة النقدية للمفاهيم التي أفرزتها الدراسات الإنسانية الوضعية والدراسات السياسية خاصة أمر هام، ذلك أن المفاهيم تعتبر في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة، ولا سيما أن المفهوم كمعلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية سيكون له حتما أثر في الحياة المعاشة إذا ما وضع موضع التطبيق ولو جزئيا خاصة أن هناك تيارا يهدف إلى أن تكون هذه المفاهيم بدائل للأفكار الإسلامية مما يوجه النظر إلى خطرها وعظم المهمة في مراجعتها.

وهذه المراجعة النقدية على أسس عقيدية ومنهجية سليمة تفتح السبيل أمام تحقيق مقتضى الإيمان، كما تحقق هيمنة الإسلام في تنظيم الحياة كدين يشتمل على السياسة وعلم ينطوي

---

[1] انظر في مفهوم التجديد السياسي:

د. حامد ربيع، **الإسلام والقوى الدولية**، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١، ص ص ١٥ وما بعدها. د. حامد ربيع (تقديم وتحقيق وتعليق)، **سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع**، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠ م، ج١، ص ٢٩ وما بعدها.

عـــلى عمل حيث تكمن في دلالات نصوصه المفاهيم المنهجية التي تنتظم على أساس منها مكتســـبات الإنسان المعرفية في كل مجال من مجالات النظر والتطبيق بما فيها العلوم السياسية، هـــذه الدلالات حين يتوصل إليها ليست بناء معرفيا إسلاميا فحسب، بل هي أيضا منظومة من المقـــاييس تتكامل فيما بينها وينبغي استثمارها في تقويم المعارف الإنسانية عامة والسياسية خاصـــة في ضوء النصوص الإسلامية والمنهجية الإسلامية الصادرة عنها ابتداء والعائدة إليها احتكاما.

وهـــذا يقودنا بدوره إلى الحديث عن كيفية بناء علم سياسة إسلامي والذي ينطلق من نقطة أساسية تتمثل في إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته وفق الرؤية الإسلامية، وتميزه في هذا المقـــام كنسق قياسي وهذا الأمر يؤثر ضرورة على إعادة تعريف علم السياسة من جانب، وفهم وصف التجديد "السياسي" من جانب آخر.

ذلـــك أن مفهـــوم علم السياسة الذي شاع منذ نشأة علم السياسة المعاصر ودخوله في العالم العـــربي قـــد مارس دورا كبيرا وخطيرا في تحديد مسار العلم وموضوعاته وطريقته في الـــبحث، وهـــو إن كان يتفق في ذلك مع مسيرة الدراسات الإنسانية في مجملها والتي خضعت في تكوينها للتأثيرات الوضعية والعلمانية وتغلغلها في النطاق التعليمي، إلا أن علم السياسة بالذات ــ لخطورة موضوعاته والقضايا التي يعالجها ــ كان أهم عامل لتثبيت هذا التغلغل العـــلماني وقوة تأثيره مما جعله ركاما فوق بعضه يحجب الرؤية كما يعرقل عملية التغيير والســـير بها على صراط مستقيم. إن ممارسة السياسة بكونها مفهوما يستبطن قيم الصراع و الـــتكيف والحـــلول الوسط وتحكيم الواقع وباعتبارها فن الممكن قد عبر عن رؤية اقتفت أثـــر مفهوم السياسة الوضعي في الفكر السياسي الغربي وهي إن وجدت مجالها وطريقها إلى التعميم والانتشار والاستقرار إلا أن هذا كله لا يعني صحتها أو صلاحيتها أو فعاليتها وفق الرؤية الإسلامية[1].

فالسياســـة –وفق الرؤية الإسلامية– ليست إلا قياما بالأمر بما يصلحه شرعا، وقد وردت النصوص بما يحدد مدلولها نظرا وعملا من خلال آيات الحكم، ونصوص الإمارة والنهي عن المنكر والتي تحيط كلها بالمفهوم وتحدد مكوناته.

والسياســـة وفق هذا التصور ليست فنا أو أسلوبا أو صراعا بل هي رعاية متكاملة من قبل الدولة لكل شأن من شؤون الجماعة، رعاية قائمة على العقيدة الإسلامية ومسيرة بالتشريع الإســـلامي فـــي الداخل والخارج فأساليبها واتجاهها ونتائجها كذلك إسلامية إذا ما تفاعلت معها عناصر الرابطة السياسية على نحو يملك البصر والبصيرة.

---

[1] أنظر في بيان هذه القضايا:

د. أحمد عروة، "**الفكر السياسي في العالم الإسلامي المعاصر، متاهات وعلامات**" الندوة العلمية عن فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية، لندن: المعهد الإسلامي ٦-٩ أغسطس ١٩٨٦م. عبد الجواد يسن، **تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر**: بحث في بدايات التوجه الغربي، لندن: المعهد الإسلامي ٦-٩ أغسطس ١٩٨٦م.

أنظر في تطور مفهوم السياسة في الفكر الغربي:

د. عز الدين فودة، **مذكرة في علم السياسة**، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٥م.

د. كمـــال المـــنوفي، السياسة: مفهوم وتطور وعلم، مجلة **الفكر العربي**، بيروت: معهد الإنماء القومي، السنة (٣)، العدد (٢٢)، القسم الأول، سبتمبر ــ أكتوبر ١٩٨١م، ص ص ٨٨ – ١٠٦.

فالسياســة هي القيام على الشيء بما يصلحه، أو هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، وهو ما ينسجم مع غايات الرسالة الإسلامية وخبرتها في صدر الإسلام، فلقد ساس النبي صلى الله عليه وسلم وكذا فعل خلفاؤه الراشدون رضي الله عنهم بما تقتضيه تلك المعاني.

والسياسة وفق هذه الرؤية تتصف بالعموم والشمول، فهي مفهوم يخاطب كل فرد مكلف في الرسالة الإسلامية، بأن يرعى شؤونه ويهتم بأمر المسلمين ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحكم بما أنزل الله في شؤونه ويقدم النصح لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم[1].

والأمــر لا يقف عند تحديد موضوع العلم بل يتخطى ذلك إلى كل العمليات المنهاجية من ضــرورة إعــادة النظر في تصنيفات العلوم وموضع علم السياسة منها سواء طرحت هذه التصــنيفات فــي التراث القديم نتيجة للتأثر بفلسفة اليونان القديمة أو تلك التصنيفات التي تطرح نتيجة للتأثر بعلم السياسة الغربي المعاصر.

ذلك أن إعادة صياغة علم السياسة إسلاميا يتطلب إعادة تحديد وترتيب المعلومات والنظر فيمــا يــترتب عليها من استنتاجات وتقويمها وتصور أهداف العلم ومقاصده، على أن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجية للإسلام -أي وحدة الحقيقة و وحــدة المعــرفة، ووحــدة الإنســانية، ووحــدة الحياة، وخضوع الإنسان لخالقه- مكان التصنيفات الغربية[2].

ووفــق ما سبق فإن موضوع العلم يجب أن يتجاوز البحث عن ظاهرة السلطة وينطلق إلى مفــاهيم أكــثر رحابة (كالتوحيد وتأثيراته على مجمل الحياة السياسية ـ والاستخلاف ـ والشــرعة والشــرعية) باعتــبارها مفاهيم إطارية كلية تشكل إطار المرجع، وتنبثق عنها

---

[1] السياسة وفق هذا التصور تستند في تكييفها إلى حقيقة الاستخلاف ذلك أن الفعل المختص بالإنسان ثلاثة أشياء:

١. عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: "وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (**هود/٦١**) وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢. وعبادته المذكورة في قوله تعالى : وما خلقتُ الجنّ والإنس إلّا ليعبُدُوني" (**الذاريات/ ٥٦**) وذلك هو الامتثال للباري عز وجل بإطاعة أوامره ونواهيه.

٣. وخلافته المذكورة في قوله تعالى: "وَيَسْتَخْلِفَكُمْ في الْأرض فينظُر كيف تعمَلُون" (**الأعراف/ ١٢٩**). وغيرها من الآيات، وذلك هــو الاقــتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. إن الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحري مكارم الشريعة، والسياسة ضربان:

أحدهمــا: سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به. والثاني: سياسة غيره من ذويه وأهل بلده، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالا".

أنظر الراغب الأصفهاني، كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة: د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة: دار الصحوة، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٥م، ص ص ٩٠-٩٣.

والحقيقة أن العبادة والمادة والخلافة شيء واحد ذو وجوه ترتبط بمفهوم السياسة ومجال اهتمامها.

أنظر أيضا في هذا المفهوم: د. عبد القادر هاشم رمزي، **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية**: دراسة مقارنة، قطر ـ الدوحة: دار الثقافية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ص ص ١٨٧-١٨٢. أحمد عبد السلام، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، تونــس: الشــركة التونســية للتوزيع، ١٩٧٨م، ص ص ١١-٣٩. د. فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٢٦٣ وما بعدها.

[2] أنظر في هذا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**: المبادئ العامة -خطة العمل - الإنجازات، واشنطن، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٨٥، ص ٧٥ وما بعدها.

د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، "إسلامية العلوم السياسية" مجلة **الدراسات الإسلامية**، إسلام أباد، باكستان: مجمع البحوث الإسلامية - الجامعة الإسلامية، نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٢م ، ص ص ٧٨ -٨٨.

مجموعـــة أخرى من المفاهيم العامة والأساسية تفضي بدورها إلى مفاهيم فرعية، لا يمكن فهـــم الفـــرعي مـــنها إلا بالرد إلى أصله ولا الجزئي إلا في سياق الكلي بما يؤكد الفهم المتميز للمفاهيم السياسية لفظا ومعنى.
كما أن هدف العلم يجب ألا يقتصر على الوصف أو التحليل والتفسير لما هو قائم بل يجب أن يتعدى ذلك إلى تقويم هذا الواقع ومحاولة إصلاحه، فالسياسة قيام للأمر بما يصلحه[1].
فـــي نطـــاق هذا الفهم يمكن القول بأن جوهر السياسة هو عملية التجديد وأن يتم بناء علم سياســـة إسلامي وعملية التجديد السياسي خصوص وعموم، حيث تقع عملية البناء تلك في قـــلب التجديد السياسي، بل تعتبر أهم أدواتها، وأحد شروطها ومقصدا مهما من مقاصدها، فـــليس مـــن المـــبالغة القـــول أن التجديد سياسة والسياسة تجديد، وتدبير وإصلاح وتقويم واجتهاد وتغيير، وفقه واقع وتنزيل حكم.

المطلب الثاني

أولاً ــ الدراسة: الموضوع ــ الدراسات السابقة ــ الهدف:

إن قضـــية الـــتجديد مـــن أهم القضايا الرئيسة التي تطرح على كافة المستويات: النظرية والـــنظامية والحركية، وهي على أهميتها وخطورتها ــ وعلى كثرة الدراسات المتعلقة بها لا تزال تعاني مزيداً من الغموض وذلك لعدة أسباب أساسية:
الأول: أن قضـــية "الـــتجديد" هي من القضايا القيمية في أساسها، بحيث أن أي تيار فكري يعتـــبر نفســـه ممارســـا للتجديد إن لم يكن هو التجديد ذاته، بل حتى اشد التيارات جمودا تدعى التجديد، وأكثرها تفريطا تزعم القيام بمهمة التجديد ومن ثم يشكل المصطلح في ذاته بـــريقا، يؤدي إلى انخراط التيارات الفكرية كافة فيه، واعتبارها نفسها الممثل له ــ وربما الممثل الوحيد ــ أو على أقل الفروض هي لا ترفضه أو تعوق مسيرته.
الثاني: يتساند مع ذلك أنها قضية من طبيعة فكرية، وإنسانية عامة، بحيث لا تخلو جماعة بشرية من تصور ما لهذه العملية، فصارت من القضايا الأساسية في تصاعد عصر الأيديولوجية والعقـــائد الفكرية والسياسية، ولذا أفردت كل فلسفة مبحثا من مباحثها أو أكثر لدراسة فكرة الـــتجديد أن لم يكن بهذا المسمى فتحت مسميات قريبة منه مثل: التغيير–التقدم –التطور– الحداثة– حركة التاريخ – تطور المجتمعات – الثورة ... إلخ.
الـــثالث: ساهم فهم التجديد بكونه انحيازا للجديد بصورة مستمرة في غموض هذا المفهوم والظواهـــر المعبرة عنه، بحيث صوّر وكأنه عملية تجاوز مستمرة لوضع ما ومن ثم تعد

---

[1] د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي...، **مرجع سابق**، ص ٣٧ وما بعدها.

د. منى أبو الفضل، **محاضرات مادة النظرية السياسية**، غير منشورة ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

Dr. Mona Abul-Fadl, **Alternative Perspective: Introduction: Islam From Within**, Unpublished Research, Virginia, Center of International Programs 1985, PP. 9ff.
Ismail Raji Al Faruqui, **Tawhid: Its Implications for Thought and Life**, Washington. D. C., The International Institute of Islamic Thought, 1982, PP. 46-57, 170-186.

انظر جملة الدواعي وقرب إليها رؤية:

Dr. Mona Abul-Fadl, **Towards An Alternative Conceptual Framework for the Study of Contemporary Muslim politics**, Unpublished research, Cairo, 1985 PP.1 ff.

مؤشـــرات الـــتجديد في فترة زمنية متقاربة غير صالحة للتعبير عن فكرة التجديد في تطوراتها وصارت الحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير غير واضحة المعالم إن وجدت، أولا توجد كلية.
ومـــن ثـــم يبدو أن قضية الدراسة في مفهومها الأساسي "التجديد" تثير إشكالا قد يستعصي على الحل، خاصة إذا ما تعلق بالرؤية الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي وهذا القول لا يعـــبر بحـــال عـــن مـــبالغة في بيان مدى صعوبة البحث ولكنه يعبر حقيقة عن ضرورة الاهتمام بالمتطلبات المنهاجية للخوض في دراسة من مثل هذا النوع.
هذا المفهوم الذي واجه أزمة حقيقة ما بين غموض يحيط به حين عرضه والخلط بينه وبين مفـــاهيم أخرى متعددة، دون تدقيق أو تحديد في طريقة تناوله، فرض تحديد ماهية التجديد قبل الحديـــث عـــنه كمســـلمة وباعتباره أول الأوليات، حيث أن تحديد ماهيته يترك انعكاسات بالضرورة في الرؤية المنهاجية أو الإجابة على أسئلة أخرى تتعلق بهذه العملية مثل: لماذا التجديد؟ (السبب) و (المقصد)، وكيف يكون التجديد؟ (الأسلوب) و (المنهج)، وتبدو أهمية القيـــام بذلك ــ ومن خلال فهم الأسباب السابقة- في ضرورة تنقية مفهوم التجديد وفق ما تقدمـــه الخبرة الإسلامية في امتداداتها الزمنية والحركية، خاصة أن الباحث سيجابه ببعض الدراســـات التي ترادف بين مفهوم التجديد وبين مصطلحات أخرى، فضلا عن أنها محملة بالقيم فإنها قد ترتبط باتجاه أيديولوجي معين أو مذهبية خارجة عن دائرة الرؤية الإسلامية وفي الغالب تتناقض معها أو تقصر عن التعبير عن كمالاتها.
وهناك كم هائل من المفاهيم تستعصي على الحصر في تعلقها بفكرة التجديد سواء ارتبطت بهـــا موضحة أو مبينة أو خلطت بينها دون تمييز، وذلك مثل: الأصالة- الجديد- القديم- المعاصرة- العصرية- العلمانية- التحديث- التنمية السياسية- المحافظة- التقليدية- التقدم- الـــرجعية- الـــتغريب- الـــتطور- الديمقراطية- القومية- الاغتراب- التقدم العلمي والتقني- التصنيع- الاشتراكية- الماركسية- الثورة- الحداثة- المؤسسية- المجتمع المدني- البدعة- الإحـــداث- التقليد- الاجتهاد- الغزو الفكري والثقافي- الاتباع- السلف والسلفية- اليقظة- الصـــحوة- النهضـــة- الـــبعث- الإحياء- المد- الإصلاح- المستقبلية- اليسار و اليمين- السياســـة الشـــرعية- التغير- التغيير والتحول- التمدن- الترقي- المصالح المرسلة- سد الذرائع- الاستحسان- الإجماع - الناسخ والمنسوخ ...إلخ. هذه المفاهيم قد تعبر عن ناحية مـــن نواحـــي الـــتجديد أو تشـــكل أحد أدواته، كما أن جانبا منها قد يختلط بمفهوم التجديد خاصـــة تـــلك المفاهيم النابعة من الحضارة الغربية. وإثارة قضية الدراسة على هذا النحو تفرض التعرض للدراسات السابقة من خلال رؤية نقدية لها.

ثانياً: الدراسات السابقة: رؤية نقدية:

ليـــس المقصـــود مـــن تناول الدراسات السابقة أن يقوم الباحث بمسح لها أو حصر للتأليف في موضوع الدراسة، خاصة أنه قد سبق الإشارة إلى تعقيد عملية التجديد من حيث طبيعتها وتعدد المفاهيم المرتبطة أو المختلطة بها فضلا عن تعدد التوجهات حيال التجديد مسارا ومنهجا.
ومـــن ثم كان على الباحث أن يتناول مجموعة من الدراسات السابقة تمثل اتجاهات مختلفة فـــي دراسة التجديد من حيث: مضمونه، ومفهومه وأهم مصادره فضلا عن منهاجيته، كل ذلك في إطار رؤية نقدية ليس همها أن توضح جوانب القصور في تلك الدراسات بقدر ما تهتم بإبراز أهم القضايا الأساسية التي تعد من المستلزمات المنهاجية لدراسة التجديد، وهو أمـــر يمكن القول في حدود هذه الدراسات التي اطلع عليها الباحث لم يلق الاهتمام الكافي في معظمها، بل أن بعضا منها قد أهمل قضية المنهج كلية.

إلا أن تصنيف هذه الدراسات التي تمكن الباحث من الاطلاع عليها يجابه صعوبتين:

الأولى: تعـدد معاييـر التصنيف وتداخلها، ذلك أنه يجب وفق هدف هذا البحث أن تكون هـناك ثلاثـة معايير على الأقل، الأول يتعلق بمضمون عملية التجديد والثاني يركز على الـتعرض لـلمفهوم وطـبيعة المفهوم الذي تتبناه تلك الدراسات، والثالث يرتبط بمنهاجية الدراسة سواء تلك التي تتبعها، أو مدى اهتمامها بالمسائل المنهاجية.

الـثانية: تعدد الدراسات السابقة نفسها والذي يعود كما أشرنا في موضوع الدراسة إلى أن قضـية الـتجديد بطبيعتها من قضايا الفكر -إن صح التعبير- يحاول كل عالم مهما ابتعد تخصصـه أن يدلـي بدلوه فيه. وعلى هذا فإن الباحث سيتعرض لنماذج محاولا أن يكون دقيقاً في التصنيف ببذل أقصى الجهد في ذلك.

ووفق المعايير السابقة يمكن أن نصنف هذه الكتابات إلى توجهين كبيرين:

الأول: اتجاه التجدد الذاتي والتواصل مع الأصول (اتجاه التأصيل): وهذا الاتجاه على الرغم من وعيه بعملية التجديد ومضمونها إلا أنه بصدد المفهوم والمنهاجية، قد اتخذ عدة أشكال:

- أحدهـا أهمـل تحديد المفهوم اعتقادا منه أن المفهوم المراد هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد من بيان وتأصيل، وحقيقة الأمر أن مفهوم التجديد من المفاهيم الشديدة الغمـوض وأن إهماله من جانب تلك الدراسات التي تتبنى اتجاه التأصيل في عملية التجديد قد أسهم بصورة غير مباشرة في استمرار اللبس بصدد هذا المفهوم بل القضية برمتها.
- والـثاني من حيث الاهتمام بالمنهجية فإن كتابات نادرة قد تعرضت لهذا الجانب على نحـو جـزئي ومـتفرق، بيـنما الأخرى قد أهملت قضية المتطلبات المنهاجية لعملية التجديد ولم تتعرض لها بصورة مباشرة.
- والأخيـر من حيث تناوله لفكرة التجديد ومنهاجية دراسته لها فقد ظل - في معظمه - يؤكـد عـلى الرصـد التاريخي لحركات التجديد والاتجاهات الفكرية فيها أو مدرسة بعيـنها وربما مفكر أو منطقة جغرافية محددة. كما أن البعض قد حرص على التعبير عـن فـردية عملية التجديد بالحديث عن المجدد أو المصلح القرني دون التطرق إلى فكرة جماعية التجديد بل ضرورتها وبما يتيحه تفسير حديث التجديد.

ومنهاجية الرصد التاريخي ضمن هذا التوجه أعطت الفرصة لتزكية التعصب المذهبي في تـرتيب قائمة المجددين التي تختلف وفقا لاختلاف المذهب. إلا أن هذه المنهاجية رغم ذلك قـد قدمـت فـائدة عظيمـة بالتأكيد على مجموعة من الأسماء للمجددين جديرة بالمتابعة والفحـص، كمـا أنهـا تؤكد من جانب آخر الاستمرارية لعملية التجدد على ما تفهمه من حديـث الـتجديد عـن النـبي ﷺ، وهذه المنهاجية على فرض إمكانية تطويرها في إطار الـنماذج الفكرية والتاريخية تتيح الاستفادة من الأفكار والحوادث السابقة في إطار منهجي متكامل لا يغلب عليه الرصد التاريخ فحسب[1].

---

[1] انظر في هذا الاتجاه والتيارات الفرعية فيه من حيث التعرض للقضايا المتعلقة بالتجديد:

في إطار المحاولات الهامة والمبكرة نسبيا في شرح حديث التجديد "إن الله يبعث على رأس كل مئة .." والذي سيأتي الإشارة إليه، التي اتبعت منهاجية الرصد التاريخي المتتابع للمجددين في كل مئة. محمد المراغي المالكي الجرجاوي، **بغية المقتدين ومنحة المجددين على تحفة المهتدين** (للسيوطي)، القاهرة، دار الكتب المصرية، المخطوط رقم ١٩٨٧/ تاريخ ميكروفيلم ١٠٦٤٧.

محمد بن حجازي المالكي الجرجاوي، عقود **الدرر في الجيد في نظم أسماء ذوي التجديد**، القاهرة: دار الكتب المصرية، المخطوط ١٥٥٥/ تاريخ، ميكروفيلم ١٥٠١٢. =

الـــثاني: اتجاه التغريب: وهو يتراوح بين تيار الاستبدال الكامل وتيار التوفيق التلفيق بين الـــرؤية الإســـلامية والـــرؤى الوضعية الغربية، ويقوم هذا الاتجاه على مضمون مختلف لعمـــلية "التجديد" ومصادرها، ومعاييرها حيث يتبنى الرؤية الغربية كاملة باستبعاد الإسلام كـــلية أو إدخاله ضمن مقولات غربية في محاولة متعسفة، أو بمحاولة التوفيق والتلفيق في إطـــار إيجاد نوع من المشابهات السطحية بين مفاهيم إسلامية وأخرى غربية، ويتفرع هذا الاتجاه بصدد تناول المفهوم والمنهاجية إلى أكثر من فريق:

- فـــريق أهمـــل تحديد المفهوم، ويقع معظم من يمثله ضمن تيار التوفيق، ذلك أن عملية الـــتوفيق بطبيعـــتها تهمل مجموعة من القضايا الأساسية أهمها على الإطلاق (المفهوم والمـــنهاجية) حتى يتسنى القيام بهذه العلمية دون أي معوقات نظرية ومنهاجية يمكنها أن تسد الطريق على القيام بها ابتداء.
- والـــثاني: تبـــني المفاهيم الغربية المتعلقة بعملية التجديد دون أدنى مراجعة تذكر كل وفق توجهه الأيديولوجي المسبق سواء كانت المقولات ماركسية أم ليبرالية.

= وقد أشار الشيخ أمين الخولي إلى أن كتابه قد أقامه على أساس التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مائة للسيوطي (٩١١هـ)، وبغية المقتدين .. السابق الإشارة إليه.

أنظر: أمين الخولي **المجددون في الإسلام**، القاهرة: دار المعرفة ج١، ١٩٦٥. عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر**، القاهرة: مكتبة الآداب، ط٢، ١٩٦٢. د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، **حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث**، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١م. د. إبراهيم علي أبو الخشب، **تجديد الفكر الإسلامي (بعض رجال الفكر الإسلامي)**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ، ١٩٨٣. د. محمد رجب البيومي، **النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين**، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ج٣، ج٤، ١٩٨٢، ١٩٨٤. د. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١. محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني**، ترجمة عـــباس محمود العقاد، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٥٤. أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ الدين وإحياءه: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، نقله إلى العربية: محمد كاظم سباق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢، ٩-١٢٢. مصطفى كامل الـــتارزي واخـــرون، **الاجـــتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي**، تونس: نشر الشركة التونسية، د. ت. د. حامد ربيع، **مستقبل الإسلام السياسي**، بغداد: المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم ــ معهد البحوث والدراسات العربية، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣. د. محسن عبد الحميد، **تجديد الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م. د. حسين أتاي، المنطلق في الجديد، **المسلم المعاصر**، السنة (١٠) العدد (٣٧)، المحرم ــ ربيع الأول ١٤٠٤هـ – نوفمبر – يناير ١٩٨٣ ــ ١٩٨٤، ص ٥-٢٢.

وفي مفهوم التجديد وتأصيله في الرؤية الإسلامية أنظر:

Asghar Ali Engineer,Islam and Reformation, **Islam and Modern Age**, New Delhi, Vol. IX, No. 1, Feb, 1978. PP. 68-95.
Mazheruddin Siddiqui, **Intellectual Bases of Muslim modernism**, Pakistan: Islamic Studies, Vol. IX, No. 2, June, 1970. PP. 149-164.
Mazheruddin Siddiqui, **General Characteristics of Muslim Modernism**, Pakistan: Islamic Studies, Vol. IX, No. 1, March, 1970. PP. 33-65.
S. Alam Khadmiri, **A critical Examination of Islamic Traditionalism, Islam and Modern Age** , New Delhi, Vol. II, No. 2, May 1971, PP. 1-17.
Answar G. Chejne, "Intellectual Revival in the Arab World, **Islamic Studies**, Pakistan, Vol. II. No. 4, Dec., 1963, PP.413-437.

انظر في رؤية قيمة يقدمها:

John O. Voll, The Islamic past and the present Resurgence, **Current History**, Vol. 28, No. 256, April, 1980, PP. 145-148.
John O. Voll, **Islamic Continuity and change in the Modern World**, U.S.A: Westview Press, Inc. 1982.

انظر أيضا في تمثيل لمفهوم التجديد الإسلامي:

Ziayddin Sardar. **The future of Muslim Civilzation**, London: Croom Helm, 1979.
Syyed Hassein Naser, **Islam and the Plight of Modern Man**, London, New York, London, New York, Longman, 1975.
Mahmud- Ul-Haq, **Islamic Modernism: A Response to the challenge of Modern Age, Islam in the Modern Age**, New Delhi, Vol. II, No. 2, May 1971, PP.80-86.

- وفريق ضمن تيار التوفيق حاول أن يجري عملية التوفيق بين المفاهيم دون أسس منهاجية ومعايير واضحة مما أسهم في تشويه المفهوم ذاته، وتعتبر هذه المحاولة للجمع بين مفاهيم الرؤية الإسلامية والغربية ليست إلا عملية مرحلية لإقصاء المفهوم الأصيل بكل جوانبه في اتجاه التغريب الكامل.
- أما بصدد الاهتمام بقضية المنهاجية، فإن اتجاه التغريب ككل قد تعرض لها بشكل مفصل على عكس اتجاه التأصيل والتجديد الذاتي الشرعي، إلا أن هذا التعرض والاهتمام يجب ألا ينسب إلى هذا التيار مباشرة نظرا لأنه في جوهره يقوم بعملية نقل للمناهج الغربية الجاهزة، وتعد هذه ميزة نسبية لهذا الاتجاه تتطلب من التوجه الأول عملية مركبة من نقد المنهاجية الغربية ذاتها وإيجاد البديل الأصيل.
- أما من حيث منهجية الدراسات ذاتها التي تتعرض لعملية التجديد مثل الكتابات الاستشراقية وكتابات الشرق الأوسط والكتابات الأجنبية عن التجديد أو الصحوة الإسلامية والتي تعبر عن هذا الاتجاه وتردد مقولاته.

فقد ظل بعضها يحاول إبراز مدرسة تاريخية بعينها للدلالة على التجديد، أو ربطه بفترة زمنية معينة (منذ الحملة الفرنسية) وانتقاء نماذج فكرية تمثل أفكار غربية متبعا منهاجية تاريخية انتقائية.

- وقد اهتمت معظم تلك الدراسات بجانب الحركة أو بما أسمته "الإسلام المحارب" وبرزت مجموعة من الدراسات المقلدة في العالم العربي لتواكب اهتمام الغرب نفسه بالتجديد الإسلامي عقب الثورة الإيرانية، وأسرفت هذه الكتابات في المبالغة في أثر هذه الثورة على حركات التجديد بشكل قد يوحي بعدم وجودها قبل حدوث تلك الثورة، وهو أمر – رغم أن الباحث لا ينساق إلى جوقة المتهجمين على الثورة الإيرانية– يجب مراجعته وفحصه.

وقد اهتم النادر من هذه الدراسات ببعض الجوانب التنظيرية والفكرية[١].

---

[١] انظر في مجمل هذا الاتجاه وتياراته الفرعية، وبصفة خاصة التيار التوفيقي والذي يغلب على هذه الاتجاه:
د. زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، بيروت، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٢. د. حسين صعب، **تحديث العقل العربي: دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٢.
ومن الجدير بالذكر أن هذا التيار التوفيقي يسود معظم الندوات التي تدور حول التراث أو التجديد أو الأصالة أو المعاصرة في محاولة من جانب الاتجاه التغريبي لتزكية هذا التيار كمرحلة أولى: أنظر مثلا: عبد الرحيم مراد وآخرون، **ملامح المشروع الحضاري العربي المعاصر** (ندوة ناصر الفكرية)، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢. د. محمد النويهي (جمع وإعداد) **بين التقليد والتجديد** (بحوث في مشاكل القيم)، القاهرة: دار المعارف: المنظمة العالمية لحرية الثقافة، ١٩٦٣. د. عبد العزيز السيد وآخرون، **مؤتمر الأصالة والتجديد في الثقافة العربية**، القاهرة: جامعة الدول العربية: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ٤-١١/ ١٠/١٩٧١. د. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠-١٩٧٠، **عالم المعرفة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، نوفمبر ١٩٨٠. وهذه الدراسة الأخيرة تحاول الجمع بين محاولة الرصد التاريخي في مرحلة تاريخية بعينها ومحاولة تزكية الاتجاه التوفيقي دون مناقشة أسسه المنهاجية.
أنظر: د. علي الدين هلال، **التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢-١٩٢٢)**، القاهرة: جامعة الدول العربية –المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥. أنظر بصفة خاصة مقدمة الكتاب، وكيف اختار المؤلف نماذجه الفكرية الممثلة لعملية التجديد كما يرى (شبلي شميل، مصطفى حسن المنصوري، نقولا حداد، سلامة موسى).
وقد بارى هذا الاتجاه السابق والمقلد للاستشراق في اختيار النماذج الفكرية الممثلة لفكرة التجديد أنظر مثلا: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
تشارلز آدمز. **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، د.ت.=

= هـ. أ. جيب **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، تعريب: كامل سليمان، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٥٤. وترجم الكتاب مرة أخرى: هاملتون جيب، **دعوة تجديد الإسلام**، دمشق، دار النشر الوطنية، د.ت. ومن الجدير بالذكر أن معظم هذه الدراسات تشير إلى بداية التأثير بالغرب ودراسة التجديد منذ الحملة الفرنسية في محاولة للإيماء إلى أن هذا التأثير يعد سببا في قيام حركة التجديد.

- ومن المهم في هذا المقام الإشارة إلى أن فريقا ضمن هذا التوجه التغريبي قد برز مؤخرا ليعبر عن فكرة بصورة غامضة ومعماة، حتى يصعب اكتشاف عناصر التوفيق في رؤيته بدعوى اتباع منهاجية جديدة، وطرق تحليل مستحدثة. أنظر مثلا:

محمد أركون، لوي غاردية، **الإسلام: الأمس والغد**، ترجمة: على المقلد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣. ورغم أن جارديه المستشرق الفرنسي قد قدم بعضا من الأفكار الجيدة عند حديثه عن التجديد ص ٧٥ و ما بعدها، إلا أن أركون ظل يلعب لعبة التعمية. أنظر أيضا محاولات د. محمد عبد الله العروي في التلبيس بصدد المفاهيم:

د. العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣. أنظر أيضا: د. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

د. طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق: دار دمشق، ١٩٧١.

انظر في التفكير الغربي الذي يطلق صيحات تحذيرية من التجديد الإسلامي خاصة في إطار الحركة وكثرة هذه الكتابات بعد الثورة الإيرانية على وجه الخصوص:

G.H. Gansen, **Militant Islam**, New York, Harper & Row, Publishers, 1979.
Rapheal Israeli "The New Wave of Islam" **International Journal**, Canada, Vol. 34, No.3, 1979, PP.369-390.
Thomas Hodekin, "**The Revolutionary Tradition in Islam', Race & Class**, XXI, No.3, Winter 1980, PP.221-320.
Maxime Rodinson. "**Islam Resurgent**?" Gazelle Review, London, No.6, 1979, PP2-17.
Bernard Lewis, "**the Return of Islam", in, Religion and Politics in the Middle East**, Edited by Michael Curtis, Boulder, **Colarado**: Westview Press,1981, PP. 9-28.
Daniel Pipes, "**This World is Political**!!" The Islamic Revival of the Seventies, Orbis, Vol. 24, No. 1, Spring, 1980, PP.9-41.
P.J. Vatikiotis, **Islamic Resurgence**: **A critical View in Islam and power**, edited by Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal, London: Croom Helm, 1981, pp. 169-196.
Georges de Bauteiller, "L' Islam: Réveil ou Renouveau" **Défense National**, Nov., 1979, PP,85ff. & Déc., 1979, PP 79 ff.

انظر أحد المهتمين بفكرة التجديد في هذا المقام:

Fazlur Rahman, **Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, Chicago: the University of Chicago Press, 1982.
Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", **Islamlc Studles**, Pakistan, Vol.,V. No.2, June, 1966, pp. 113-125.
Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", in **The Cambridge History of Islam**, P.M. Holt and Others (eds.), Cambridge University Press, Vol.1, 1950, PP. 632-656.

ومن أهم مقالاته على الإطلاق والتي تعرضت إلى مسألة المنهج:

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", **International Journal Middle East Studies**, Cambridge University Press, Vol.1, No.4, October 1970, PP.317-33.

أنظر أيضا:

Marshall G. S. Hodgson, "Modernity and the Islamic Heritage", **Islamic Studles**, Pakistan, Vol., No.2, No, 1962, pp. 89-127.
Hisham Sharabi, "Islam and Modernization in the Arab world" in: **Modernlzation of the Arab World**, Edited by Jak H. Thamson and Robert D. reischoure, New York: the trustees of Columbia University, 1966, pp. 26-30.

انظر بعض الدراسات التي اهتمت بمفهوم التجديد والمجدد مع ملاحظة القصور في تحديد المفهوم:

Hamilton A. R. Gibb, "Islam in the Modern World" in **the Arab Middle East and Muslim Africa**, Tibor Kerekes (ed.) Washington D. C., New York: Frederick & Praeger (Publishers), 1961, pp.21-25.
Victor Danner, "Religious Revivalism in Islam: Past and Present". In, **Islam in Contemporary World**, Cyrioc K. Pullopilly (ed.) Indiana: Cross Roods Books, 1981, pp. 21ff.
L. Gardet, "Towards a Renewal of Islamic Humanism", **Islamic Studies**, Pakistan, Vol.1, No.4, 1962, pp.25-39.
Ali E. Hillal Dessouki, "The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics and Implications" in, **Islamic Resurgence in the Arab World**, Ali E. Hillal (ed.) Princeton University Press, Preager Scientific 1982, pp.3ff.

أنظر فيمن يعتبر التجديد الإسلامي كرد فعل للأزمات الموجودة في المجتمع:

R. Hrair Demejion, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy of Crisis. Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternative," **Middle East Journal**, Washington D. C., Vol. 34. No. 1, Winter 1980, pp. 1 ff. =

وفي إطار هذا العرض للدراسات السابقة العربية منها والأجنبية تجدر الإشارة إلى ملاحظتين:
الأولى: رغـم أن الـتوجهات محـددة بصـورة لا تستعصي على التصنيف، إلا أن غموض المفـاهيم الأساسـية فـي موضع التجديد وتعددها فضلا عن عدم ضبط معانيها وتنظيمها في نسـق، قـد يـراد منه غموض المفهوم، وهو ما يفرض ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية، وفق أسس منضبطة، ليسهل فحص الدراسات المتعددة التي تقوم بدراسة إحدى الظواهر الأساسية.
الـثانية: الفقر المنهجي في أسلوب تناول الدراسات الخاصة بالتجديد والدراسات السياسية المتعـلقة بـه مـن خلال منهجية أصيلة[1]، فضلا عن إهمال التميز المنهجي في معالجة قضايا الواقع العربي والإسلامي، فقد ظل التناول المنهجي إما يدور في إطار تبني المناهج الغـربية، أو التعرض لمسألة المنهاجية بكونها مسألة هامشية لا يعيرها الباحثون الاهتمام الكافي، وهو ما يوجب التأكيد على بنائها.

ثالثاً: هدف الدراسة وأهميتها:

فـي سـياق ما قدمه الباحث من الرؤية النقدية للدراسات السابقة وما ترتب على ذلك من اسـتنتاجات، يتحدد هدف الدراسة الأساسي الذي يكمن في بيان العناصر المنهاجية للتجديد السياسـي على المستوى الفكري، بما يوضح مسلمة أساسية هي أن التجديد السياسي على المسـتوى الـنظامي والحـركي تخفـق أهـم جهوده نظرا لعدم وضوح التأصيل الفكري والمنهجي لعملية التجديد السياسي من المنظور الإسلامي.
ومن هنا تدور أهمية الدراسة في جانبين:

(١) جانب الضرورة العلمية:

حيـث يـتراكم النـتاج العلمي بصدد قضية التجديد باعتبارها من أهم مسائل الرأي دون محاولـة لفحـص هذا التراكم الذي اختلطت فيه التوجهات العلمية بالانطباعات الشخصية والذاتيـة، وتعـرض معظـم العلماء والمثقفين لهذا الموضوع من قريب أو بعيد، بصورة مباشـرة أو غيـر مباشرة على الرغم من ابتعاد تخصصات البعض عن الخوض في هذا الموضـوع، وأسـميت كثيرة من تلك المحاولات بالاجتهاد وليس لها من مسمى الاجتهاد

- انظر تلك الدراسات الهامة والتي تكمل هذه الرؤية النقدية لمعظم الكتابات الأجنبية في موضوع التجديد الإسلامي، خاصة تلك الملاحظات المنهاجية التي أبدتها:
د. محمد محمود ربيع، **الصحوة الإسلامية في الدوريات غير العربية**، ١٩٧٩-١٩٨٢، عرض وتحليل، بحث غير منشور، القاهرة، ١٩٨٣.

[1] والباحث إذ يؤكد أن الدراسات السابقة قد أهملت في معظمها قضية المنهاجية، إلا أن مجموعة من الدراسات الهامة قد سبقت هذه الدراسة في التعرض لهذه القضية على نحو يتسم بالأصالة، وقد استفاد منها الباحث أيما استفادة في تخطيط دراسته وبنائها على هذا النحو. انظر على سبيل المثال: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، بيروت: دار الكلمة للنشر، ط٢، ١٩٨٣. د. عبد القادر هاشم رمزي، **الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية** (دراسة مقارنة)، الدوحة، دار الثقافة، ١٩٨٤. د. حامد عبد الله ربيع (تحقيـق وتقديم)، سلوك المالك ، **مرجع سابق**، ، ج١، ١٩٨٠. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، **مرجع سابق**. د. محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، بيروت: ط٢، ١٩٧٠. د. مصطفى حلمي، **مناهج البحث في العـلوم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٤. د. يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٦. د. رشدي فكار، **لمحات منهجية والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢.
ومن أهم المقالات وأقيمها التي استفاد الباحث من منهجيتها في تناول الواقع العربي المعاصر وأهم مشاكله، في إطار التأكيد على السمات الكلية دون الاستغراق في التفاصيل:
Isma`il Raji Al Faruqui, "The Islamic Critique of Status Quo of Muslim Society", in **The Islamic Impulse**, Edited by Barbara Freyer Stowasser, London & Sydney: Croom Helm, 1987, pp. 226-241
ودراسات أخرى كثيرة استفاد منها الباحث في منهاجية هذه الدراسة.

وفـق أصـوله ومقتضياته من نصيب، لأنها افتقدت المفهوم وغاب عنها المنهج فضلا عن عدم اهتمامها بالتأصيل وتأسيس المعيار.

ومـن هـنا تـبز أهمية التعرض لبناء المفاهيم السياسية الإسلامية خاصة وتحقيق الضبط المـنهجي فـي الدراسـات السياسية الإسلامية عامة وتقويم مداخل دراسة الواقع العربي المعاصر في ضوء عناصر الرؤية الإسلامية وتكاملها.

(٢) الضرورة العملية[١]

وفي هذا الجانب يجد الباحث نفسه في موقف يدفع إليه دفعا لا قبل له بتجاهله بحيث يعتبر التعرض له من فروض الوقت وأولى الأولويات خاصة أن معظم من تناول هذا الموضوع وهـذا المفهـوم (التجديد السياسي) بالدراسة قد ادعى وصلا به وتمثيلا له. ومن هنا تبدو أهمية هذه الدراسة في الإشارة إلى بعض أزمات الواقع العربي المعاصر ومحاولة تحليلها وتقويمها وتقديم أهم الاستجابات الفكرية والنظامية والحركية لها من خلال ما تقدمه الرؤية الإسلامية في هذا المقام مقارنا بما يقدمه التحليل الغربي الوضعي.

المطلب الثالث

الإطار المنهجي للدراسة بين الإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة والمنهاجية الأصلية والبديلة:

فـي إطـار ما حدده الباحث لهذه الدراسة من هدف وما بين لها من أهمية، وما أوضحته الدراسـات السـابقة من خلال الرؤية النقدية لها من عدم اهتمام – إلا فيما ندر – بقضية المـنهج، تـبدو الإفاضـة في هذه القضية أمرا ضروريا ولذا نتناولها بتفصيل أكبر أثناء الدراسة. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أهم عناصر هذا الإطار المنهجي:

(١) مفهوم المنهج:

"لِكُـلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"[٢]، فالمنهاج هو الطريق الموصل للمقصد، وبقدر اكتمال المقصـد وبيانـه يكون المنهاج المؤدي إليه كذلك، والمنهج ودراسته لا يمكن أن تكتمل إلا بالفطـنة لمـا يمكـن تسـميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، فالمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة وشطر في معالجة التطبيق[٣].

فالمـنهاجية تعتـبر عـلم بيـان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية والمقصد على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال[٤]، وأهم وظائفها الوضوح والنظامية والضبط، وفقدان أي وظيفة من تلك يفقد المنهاجية جوهرها ومعناها.

وأهـم سمة يجب أن تتسم بها هي اللياقة المنهجية للممارسة وتطبيق المنهج فيما يمكن أن يطلق عليه أقصى كفاءة منهجية (الكفاية المنهجية).

المنهاجية الغربية المتاحة وقضايا حول المنهج:

يـبدو للـباحث أن التعرض في هذا المقام لنقد المنهاجية الغربية المتاحة أمر من الصعوبة بمكـان فـي مقدمـة لمثل هذه الدراسة، ومن ثم فإن ما سيقدمه الباحث ليس سوى نماذج

---

[١] انظر في مفهوم الضرورة العملية: د. يحيى هاشم حسن فرغل، **مداخل إلى العقيدة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة طنطا، ١٩٨٥، ص ٢٧٠.

[٢] **المائدة/** ٤٨.

[٣] د. محمود شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، القاهرة: دار الهلال، أكتوبر، ١٩٨٧، ص ٣٤.

[٤] د. منى أبو الفضل، "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي" بين المقدمات والمقومات" **مرجع سبق ذكره**، ص ١٢.

للدلالة على ضرورة مراجعتنا لها في إطار رؤية منهاجية واعية تؤسس المعيار وتقدم البديل، وهذه النماذج التي سيتعرض لها الباحث هي نماذج غالبة ومسيطرة على معظم الدراسات السياسية التي تتناول من قريب أو بعيد قضايا تتعلق بعملية التغيير عامة والتجديد خاصة، وهو ما يشكل المعيار في اختيار هذه النماذج.

أ- المنهاجية المادية الجدلية والاستبداد الشرقي:

رغم أن العلم الاجتماعي الوضعي المعاصر يعتبر النظرية الماركسية أحد روافده الأساسية، وأن الإضافة الماركسية للعلم سواء من حيث المنهج أم النظرية واحدة من أهم الإضافات التي تعرفها الدراسات الحديثة، وأن الماركسية من أهم صروح العلوم الاجتماعية المعاصرة. التي أسهمت بنظرية على درجة من الشمول والتكامل حيث قدمت أولا منهجا للبحث، وثانيا معايير لتحديد مراحل التطور، وثالثا أدوات فهم وتحليل المجتمعات في كل مرحلة من مراحلها[١]، إلا أن أهم الانتقادات التي توجه إلى المنهاجية الماركسية، يجب ألا تنصرف إلى ما يسمى منها منهاجا فحسب ولكن يجب أن تمتد لمراجعة الفروض الأساسية التي تتأسس عليها، في إطار استنادها لمقولة الصراع - والتفسير المادي - الجدلي لحركة التاريخ[٢] وأخيرا منهج الطبقة الذي يعد أحد الإضافات المنهاجية للتحليل الماركسي[٣]. بل مناقشة تلك المقولة التي شاعت في كثير من الكتابات التي تحاول تطبيقها على المجتمعات العربية الإسلامية وهي "الاستبداد الشرقي والتي تستبطن مجموعة من الفروض الضمنية يرى الباحث ضرورة مراجعتها وتستند مجمل فرض هذه المقولة - والتي لا مجال للتفصيل فيها - إلى وجهة نظر ترى أن المجتمعات الإنسانية تطورت عبر التاريخ ضمن سياق واحد مر بمراحل المشاعية والعبودية والإقطاع وأنه سائر إلى الرأسمالية فالشيوعية وترى أن حركة المجتمعات جميعا تقررت وفق الآلية التي تعكسها النظرية المتعلقة بتطور أدوات الإنتاج ثم نشوء قوى إنتاج جديد ثم تغيير علاقات الإنتاج للتوافق مع القوى الإنتاجية، ومن ثم يشكل هذا كله البناء التحتي الذي يولد بناء فوقيا تابعا له وفاعلا لخدمته.

إن هذه النظرية تختلف عن وجهة النظر الأخرى التي ترى أن التاريخ سار عبر عدد من المسارات لا عبر ذلك المسار الواحد العام مع بعض الخصوصيات، ولهذا فهي ترى أن لكل مسار آلياته ومنطقه الخاص ولا تندفع تلك المسارات لتصبح مسارا واحدا هو الرأسمالية فالشيوعية بل إن الاختلاف بين المسارات ليس اختلافا فيما بين خصوصيات يحكمها "القانون العام" الذي مر ذكره، لأنه حتى موقع "أدوات الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والأبنية

---

[١] د. علي الدين هلال، **محاضرات في النظم السياسية**، ألقيت على طلبة السنة الثالثة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٠، ص ١ وما بعدها.

[٢] أنظر في نقد الماركسية وفكرة المادية الجدلية: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، طبعة جديدة، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣، ص ٢١٣١٥.

قارن في هذا من يزكي استخدام المادية الجدلية كمنهاجية لدراسة الواقع العربي. د. مصطفى كامل السيد، مناهج البحث الغربية ودراسة الواقع العربي مع إشارة خاصة إلى الماركسية "ضمن ندوة: **العلوم السياسية في الوطن العربي**، قبرص: الجمعية العربية للعلوم السياسية" ٤-٨ فبراير ١٩٨٥. ومن الجدير بالإشارة في هذا المقام أن الباحث في معرض تركيزه لتلك المنهاجية إدعى أنه يمكن القول: "إن الله هو الذي شاء للبشر أن يتصرفوا على النحو الذي تضعه المادية التاريخية، فتلك سنته في خلقه".

[٣] أنظر في مفهوم الطبقة كأداة بحثية: د. مصطفى كامل السيد، المنظور الاجتماعي ودراسة الظاهرة السياسية، ضمن : **ندوة الاتجاهات الحديثة في علم السياسة: نظرة نقدية** ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، ١٥-١٩ ديسمبر ١٩٨٦. وقد صدر الباحث ورقته بصلاحية مفهوم الطبقة للتحليل بينما انتهى في نفس الورقة إلى غموض المفهوم الأساسي وهو الطبقة، أليس غموض المفهوم يشكك في صلاحية المنهج؟؟

الفوقيـــة" في آلية كل نمط مجتمعي حضاري يختلف اختلافا تاما من نمط إلى آخر، فالذي راجع تاريخ العرب – مثلا – في مختلف المراحل التي مر بها بما في ذلك آليات النهضة والانحطـــاط لا يراها محكومة بتلك الآلية التي تعبر عنها نظرية تطور القوى المنتجة وضرورة تطـــابق علاقات الإنتاج معها ثم ضرورة تطابق "الأبنية الفوقية مع تلك القاعدة"، كما أن ما يســـمى بنمط الإنتاج الآسيوي لا يعد نموذجا على مرونة تلك النظرية لأنه لم يعتبر جزءا من عملية التطور التاريخية، وإنما اعتبر حالة من حالات ما قبل الرأسمالية، والتي ستؤول إلى الرأســـمالية لكي تتخذ نفس المسار الذي تحدده الحالة الرأسمالية الأوروبية أي الانتقال إلى ديكتاتورية البروليتاريا.

وغايـــة القـــول أن طـــرح نظرية "الاستبداد الشرق" أو "النمط الآسيوي للإنتاج" لم يرتبط بتحـــليل حقيقـــي لهـــذا المجتمعات. بل هو منظور غربي لرؤية هذه المجتمعات يستخدمه "يسار" أو "يمين" الثقافة والحضارة الغربية لفهم هذه المجتمعات.

ويوضـــح تتـــبع تاريخ المفهومين المترابطين أن منشأهما أقدم بكثير من المفكرين الاشتراكيين الأوروبييـــن بل منشأهما يعود إلى عتاة العنصريين الأوربيين، ذلك أن الاشتراكيين الأوروبيين أنفســـهم لم يخرجوا عن الأسس والقواعد العامة للعلوم الاجتماعية (السياسية والاقتصادية) الـــبرجوازية ومـــا قـــبل البرجوازية بل أجروا عليها تعديلات واكتشفوا من داخلها قوانين جديـــدة، أما مصطلحاتها ومضامينها الأساسية وخطوط تطورها الرئيسة فقد قبلت في اتجاهاتها العامـــة، وأن هذا المفهوم الذي ارتبط بالنظرية الماركسية "لن يتحول إلى منظور علمي أو أمـــر صـــحيح بقلبه أو تعديل بعض أشكاله أو تعميق بعض مفاهيمه، فهو إما أن يقبل في أسســـه العامـــة مع كل النتائج. أو يرفض في أسسه العامة لأنه ينطلق من بنية "الاستعمار" والعنصرية التي تحمل نفينا".

ولم تأت مصطلحات نمط الإنتاج الآسيوي والاستبداد الشرقي شأنها شأن كثير من المصطلحات الغـــربية كمصطلحات أفرزتها التجربة الداخلية للمجتمعات الشرقية أو نتيجة تحليل علمي لهـــذه المجتمعات بل محورها "رؤية التاريخ عبر أوروبا" أنها نتاج صراع حضاري ترافق مع تنامي الحضارة الاستعمارية الرأسمالية ونزعته للاستيلاء على ما عداها، ولإنجاز هذه المهمـــة كـــان عليها البدء بتدمير المجتمعات الأخرى وقد غطت عمليتها هذه برسالة حضارية مدعية أن ما تدمره هو التخلف والاستبداد والجمود ومقابل "الاستبداد الشرقي" تقف الحرية والديمقـــراطية الغـــربية، ومقـــابل التخـــلف الشرقي "تقف المبادرة الرأسمالي الفردية"(1).

وضـــمن هـــذه الـــرؤية تفهـــم الأبعـــاد الواعيـــة أو غير الواعية لتبرير كلمات ماركس

---

(1) انظر في مفهوم الاستبداد الشرقي:

Anne M. Bailey and Josep R. Llobera (eds.), **The Asiatic Mode of Production: Science and Politics**, London Boston: Roultedge & Kegan Paul, 1981, PP.1-10 (General Introduction).

Lawrence Kreader, "Principles and Critique of the Asiatic Mode of Production" in, **Ibid**, PP. 325-334.

انظر في نقد هذا المفهوم: د. منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ٢١ بريان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ٦٦، ٩٠. انظر بصفة خاصة تلك المقالة الأساسية التي اعتمد عليها الباحث في نقد هذا المفهوم: عادل عبد المهدي، "دولة الاستبداد الشرقي ــ دولة الغرب في الشرق (نقاش حول مفاهيم الاستبداد الشرقي ونمط الانتاج الآسيوي)"، مجلة **الفكر العربي** ، بيروت: مركز الإنماء القومي، العددان ١٤/١٥، أغسطس ــ سبتمبر ١٩٨١، ص ص ١٠٠-١٠٨.

قارن محاولات للتطبيق بإقحام هذا المفهوم: أحمد صادق سعد، **في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: نشأة التكوين المصري وتطوره**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠. بيري أندرسون، **دولة الشرق الاستبدادية**، ترجمة بديع نظمي، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣ (حيث تطبق الدراسة النمط الآسيوي في الانتاج على الدولة العثمانية).

والماركسيين عن المهمة البناءة للاستعمار البريطاني بتدمير المجتمعات الآسيوية وبناء الرأسمالية في الهند[1].
ومن هنا فإن الدعوة لتدمير مجتمعات الجمود والاستبداد الشرقي – باسم التجديد والتحديث والعصرية – ليس لصالح التقدم، بل هي في جوهرها دعوة لتدمير مجتمعاتنا لصالح تدمير الأسس وبناء التخلف الذي يسمح ببناء الغرب وتقدمه، ونزع أي تفكير للعودة إلى الذات[2].

ب- المنهج البنائي – الوظيفي وتحليل النظم:

تشهد العلوم الاجتماعية منذ الحرب العالمية الثانية اهتماما متزايدا بمناهج البحث حتى أن البعض أسمى ذلك بالثورة المنهجية، ومن أهمها المنهج البنائي الوظيفي وتحليل النظم، و بالرغم من شيوع هذا المنهج وسهولته فإن هناك قضايا أساسية ومشاكل جوهرية تتعلق بأساسه الفلسفي والمنطلقات الأساسية له، فمفهوم الوظيفة في هذا المنهج غامض يبلغ حد التعدد فيه أن يستعصي على الحصر، وكذلك تعريف البناء والنظام والحدود الفاصلة بين النظم المختلفة، كما أن التحليل الوظيفي ينتهي في نهاية الأمر إلى تقديم مجرد سرد للوظائف التي تؤديها الأبنية.. دون توضيح أسباب وجودها أو دورها أو علاقات التشابك والتفاعل بينها، كما أنه يفترض كذلك، أن النظام في حالة سكون لكي يدرس اثر عنصر معين عليه، فضلا عن أن مفهومي الاستقرار الوظيفي والاختلال الوظيفي لهما دلالتهما الاجتماعية الواضحة[3]، ذلك أن هذا المنهج يضع باستمرار الأمر الواقع كهدف ويقوم بالبحث عن مقومات استمرار النظام وتدعيمه وليس عوامل تغييره وتطويره، وهو أمر يجب أخذه في الحسبان حينما يؤسس المنهج على قاعدة من التوازن الذي لا يعني إلا تكيفا مع الواقع وتحكيما له.
فالرؤية الإسلامية إذ تعترف بالوظيفة والبناء إلا أنها تضع كل منهما في مجال مخصوص وبألفاظ واضحة ومحدده، فإذا كان الانتقاد الأساسي الموجه للمنهج البنائي الوظيفي يكمن في عدم تحديد مفهوم الوظيفة فإن الرؤية الإسلامية لا تعالج القضية من منطلق البناء والوظيفة في إطار من الغموض ولكنها تعالجها من خلال مفاهيم أكثر دقة مثل الأحكام والمقاصد، وتصير الوسائل أو الأبنية حلقة وسيطة تؤكد تحري المقصد من الحكم وهي في هذا السياق ترفض الأداء الشكلي أو التحليلي على الأداء لأنه خارج حد "المقاصد" كما أن الأحكام الشرعية تشكل نسقا كليا متكاملا ومستقلا، فالعناصر الأساسية الثابتة في الرؤية الإسلامية هي موضع التركيز (الأحكام والمقاصد) بينما تشكل الوسائل الجانب المتغير والذي يضبط بحكم ومقصد

---

[1] انظر في ذلك: د. حورية توفيق مجاهد، **الاستعمار كظاهرة عالمية: حول الاستعمار والامبريالية والتبعية**، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ص ١١٩-١٢٢.

[2] انظر عادل عبد المهدي، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٥-١٠٧.

أنظر أيضا د. علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦، ص ٥٣ وما بعدها ، ص ١٠٢ وما بعدها.

[3] انظر في هذا: د. علي الدين هلال، محاضرات في النظم السياسية، **مرجع سابق**، ص ٢٧ وما بعدها.

أنظر في تأصيل نظرية النظم وكذلك التحليل الوظيفي:

Alan C. Isaak. **Scope and Methods of Political Science: An Introduction to the Methodology of Political Inquiry**, Georgetown, Ontario: the Dorsey Press, Third Edition, 1981, PP.275-290.

أنظر في تأصيل التحليل البنائي الوظيفي:

Jr. Levym "Functional Analysis.." in: **International Encyclopedia of the Social Sciences**, Davie, L. Sills (ed.), U.S.A. : The Macmillan Company & the free Press, Vol.5, 1968, PP.21-28. Francesca M. Cancia, "Varieties of Functional Analysis" in, **Ibid**. PP.29-41.

والـــرؤية الإسلامية تتحفظ على ذلك التلازم المطلق بين البناء والوظيفة، فهي تؤكد أن البناء – إن وجـــد شكلا – لا يعني القيام حتما بالوظيفة، أو بعبارة أدق تحقيق المقصد من الحكم، ويشير القـــرآن إلى قـــلوب لا تفقه وآذان لا تسمع وعيون لا تبصر، فهذه الأدوات إن حققت وظائفها –شـــكلا – غيـــر محققـــة للأثر والمقصد، أي الوعي المترتب على مسؤولية الإنسان لأنه في الحقيقة لم يؤد وظيفة ولم يبلغ مقصدا.

ولا يكفي لتبرير هذا المفهوم ما أشارت إليه الوظيفة من أنها تعتبر ذلك نوعا من "الاختلال الوظيفي" ذلك أنه في جوهره تضييعا للمقصد كما هو محدد في الحكم مستبطن فيه.

كمـــا أن الوظيفية في إشارتها "للوظيفة الصالحة" و "الوظيفة السيئة أو الفاسدة" كان معيارها في هـــذا التصـــنيف والـــتقويم، هو الوحدة أو النظام أو البناء في إطار الواقع، والحقيقة أن قضية المقصـــد أو تجـــاوز الوظيفـــة، مستقلة عن البناء ابتداء ، فهي في حد ذاتها تشكل ضبطا للبناء وحركـــته وتقويمـــه كما تؤكد الرؤية الإسلامية "أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْـــرٌ أَمْ مَـــنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ.."[1]، وليس من غاية البناء ما أسمته المنهاجية الوظيفيـــة "الـــتكيف" أو "الـــتوافق" مـــع البيئة المحيطة أو الواقع ولكن تتمثل غايته في تحقيق المقاصد الشرعية الأساسية في إطار من اعتبار الواقع لا تحكيمه.

ولا شـــك أن فكرة التكيف في إطار المنهاجية الوظيفية تلعب دورا محوريا فيها إنما تشكل لـــب فكـــرة التوازن التي تعد – وبحق – جوهر هذه المنهاجية، والتي تتخذ إعلاء جانب الواقـــع على الأساس الفكري الذي يقوم بالدور الأكبر في تقويمه، وإذا كانت هذه المنهاجية تحـــاول بطـــريقة أو بأخـــرى إهمال الارتباط العقائدي أو على الأقل تقوم بتحجيمه، فإن الأحكـــام والمقاصـــد فـــي الـــرؤية الإسلامية تعلي هذا الجانب بحيث تشكل محتوى هذا الارتباط العقيدي وتجعل من الوسائل والأبنية تابعة لهما.

كذلـــك فإن تحليل النظم الذي ينطلق من فكرة المدخلات والمخرجات والتحويل [2] تعتبره الـــرؤية الإسلامية بمقولاتها الخاصة فالآيات القرآنية وكذا الأحاديث النبوية تشير إلى سنة أساســـية تؤكد أن الجزاء من جنس العمل، "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَـــا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا.."[3] إلا أنها تتحفظ على تلك الآلية المفترضة في نظرية "النسق" والتي تعتـــبر فـــي جوهـــرها محاولة لتغييب عنصر الفاعلية والإرادة، كما أن الرؤية الإسلامية تجعـــل مـــن قواعدهـــا الأساسية ومبادئها ومقاصدها أهم المحددات "للمطالب" وكذا عملية الـــتفاعل، بـــل عـــليها في ظل رقابة دائمة أن تلاحظ تلك المخرجات وتحاول تقويمها في ضـــوء هذه القواعد الأساسية فتعبر عملية "المدخل" و "المخرج" عن علمية واعية منضبطة وفق عناصر منهاجية التغيير والاستخلاف.

ولا شك أن نقد هذه المنهاجية والمراجعة الكلية لها ولاستناداتها الفلسفية أمر ليس محله هذه المقدمة وإنما هو في حاجة إلى دراسة مستقلة تحاول النقد كما تسعى إلى بناء البديل الأصيل.

---

(1) التوبة /١٠٩.

(2) انظر في تفاصيل ذلك:

Anatal Raport, "Systems Analysis: General Systems Theory" in, E. S. C., **Op. Cit**,. Vol. PP.452-458.

علي الدين هلال، محاضرات في النظم السياسية، **مرجع سابق**، ص ص ٢٩-٣١.

(3) **الأعراف**/ ٥٨.

ح مفهوم الشخصية القومية: مقترب منهجي:

مـــن القضايا الملفتة للنظر أن بعض مسائل المنهاجية في إفرازها الوضعي تبدو كرد فعل آني ووقـــتي لواقع حادث، ويعد مفهوم الشخصية العربية أبلغ تمثيل لهذه المقولة، ذلك أن معظم المؤرخين والمنظرين في كثير من التحليلات التي صدرت عن خصائص الشخصية العربية ســـواء كانت بتأليف غربي أو عربي تضفي عليها آفاق الانحطاط الراهن للإنسان العربي وشخصـــيته المنهزمة وواقع أزمته، وقد جاءت هذه الدراسات في معظمها ضمن ملابسات الهزائم العربية المستمرة في وجه إسرائيل، كما أن بعضها قد جاء في إطار الصورة على التخلف الاجتماعي والفكري، الفارق بين الدراسات العربية وغير العربية في هذا المجال مع تبادلهما النظريات والتحليلات هو أن معظم الدراسات العربية تنطلق من تشخيص الموجود والارتـــداد به إلى مسبباته في التكوين التاريخي، أما الدراسات الغربية والإسرائيلية فأتت ضمن محاولات هدم العربي من الداخل وتكريس ذاتية العجز القطري في تكوينه هذا من ناحية، و مـــن ناحية أخرى لم تستوعب معظم هذه الدراسات التاريخ العربي والإسلامي استيعابا صحيحا فهي من جانب تغافلت عن الجهد الحضاري الذي بذل في المراحل السابقة ولم تعطه وزنه الـــتاريخي الحقيقي، ثم تغافلت أيضا عن الإطار التاريخي لذلك الجهد والكيفية التي تطور ضمنها[1]. وتستند كل هذه النظريات في تحليلها للتاريخ العربي الإسلامي على بداية خاطئة فهي فـــي محاسبتها العربي المسلم على عدم التواصل الحضاري بالطريقة التي واصلت بها أوروبا مثلا مع توافر الإمكانيات لذلك، لم تفهم منذ البدء علاقة العربي بالعوامل الدافعة والمحركة لتكويـــنه تاريخيا، كما أنها تهمل كيفية اقتحام العربي المسلم المجال الحضاري العالمي بأقصى ما أعطته مرحلة التحول القرآني في ربع قرن من مزايا سلوكية وحضارية جديدة.

غاية القول أن هذه الدراسات التي حاولت تفسير التخلف بتمثل العوامل السلبية في تكوين العربي ومقارنـــتها بإيجابيـــات شعوب أخرى متقدمة أو تقدمت بعد تخلف، قد انطلقت من تبين أسباب انحـــدار الإنســـان العربي عبر تجليها ومرافقتها لأزماته المختلفة ولم تعمد قط إلى مقارنة ذلك بتبين أسباب وكوامن صعود الإنسان العربي نفسه، أي من قبل أن يبتدئ في التراجع والانحدار وذلـــك كشرط علمي لفهم التجربة كاملة في إطار وحدتها العضوية التاريخية وتحديد (جدليتها) وبالـــتالي تفهـــم آفاقها التحويلية لذلك لم تدرج هذه الدراسات تجربة الصعود العربي في مقابل تجـــربة الانحـــدار ضمن معادلاتها في محاولات (بعث) الشخصية العربية. فانتهت بالضرورة ونـــتيجة لهذا الفراغ إلى عرض بدائل عامة هي من جملة ما طرح عادة على نطاق المجتمعات المختـــلفة فـــي (العالم الثالث) دون أن يكون لماضي هذه الأمة الذي يؤثر في بناء حاضرها أي خصوصية تميز أوضاعها التاريخية.. على ما سواها.

إنـــه ليتحتم منهجيا وعلميا على أي منظر لحركة التاريخ في سبيل الوصول إلى منطلقات التحرك التاريخي للشعوب أن يحيط بحركة الأمة ضمن وحدتها العضوية التاريخية، إذ لا يمكن بحث الانحدار السريع دون ربطه بذلك الصعود السريع جدا.

---

[1] أنظر في كتابات الشخصية القومية وعرض لها: السيد يسن، **الشخصية العربية بين المفهوم الإسرائيلي والمفهوم العربي**، القاهرة: الأهرام ، مركز الدراسات السياسة والاستراتيجية، يوليو ، ١٩٧٣، ص ص ١٧٧-٢٢٢.

أنظر في نقد هذا المقترب في الدراسات العربية: محمد أبو القاسم حاج حمد، **الإسلامية العالمية الثانية**، أبو ظبي: دار المسيرة ١٣٩٩هـــ ص ص ١٢٥-١٢٧، ١٩٢ وما بعدها.

وفي نهاية هذا العرض النقدي لهذه النماذج فإن الباحث لا يستطيع أن ينكر التقدم في مناهج البحث والتفكير، ولكن هذا التقدم كما يرى البعض يأخذ طابع الشكلية المنهجية أكثر مما يأخذ طابع الحقيقة المنهجية بحيث ينطلق الباحثون من فروض تحكيمية لا من البدايات الأصولية المنهجية، ويكفي مثالا على هذا أن هذه المناهج تنطلق من تطور منحرف يدعى العلمانية القائمة على فصل الكون عن الخالق، وقد يغرب هذا التصور فينطلق من إنكار الخالق وهذا أصل الانحراف.. في المناهج الحديثة وهو الذي يبعدها عن الحقيقة المنهاجية[1].

د- منهاجية التغريب والتراجع إلى مواقف الفكر الدفاعي:

إن الحديث عن منهاجية التغريب هو أمر من قبيل التجاوز، وهي في جوهرها نجد مظاهرها وأسسها ومصادرها في الكتابات الغربية المتعددة في الوطن العربي والشرق الأوسط، فضلا عن كتابات معظم التغريبيين الذين احتذوا بالفكر الغربي حذو القذة بالقذة وحشروا معهم في جحر الضب، وهي منهاجية تتعامل مع مختلف الظواهر السياسية عامة والقضايا السياسية المتعلقة بالمسلمين والإسلام والواقع العربي خاصة وفق منظومة المفاهيم الغربية ومناهج غربية متعددة ومتنوعة، وهي حتما تعتمد في ذلك على مصادر غربية تجعل مقولاتها هي الحكم ومفاهيمها هي المعيار، وهي لا تقف عند هذا الحد بل تنطلق في سبيل تحقيق الإحلال لهذه المفاهيم والمناهج والمقولات والمصادر وتكريس وجودها والتعامل معها، من أنها العلم المعاصر وكل ما عداها ليس بعلم رغم كونه موضوعا للعلم الغربي يعبث به كيفما شاء، وتسعى إلى التشويه أو التجهيل بكل منهج أو مفهوم أو مصدر ينبع من حضارة غير حضارة الغرب، وتؤكد تخلفه وعدم صلاحيته وفقدانه للفاعلية، وكل هذه الكتابات ما زالت ترث منهاجية الاستشراق - قديمها وحديثها - في معالجة كل فكر مغاير أو مناقض.

وليس من قبيل المصادفة أن يبدأ الاستشراق بالهجوم على العقيدة في البداية ثم تشويه النظم التي ارتبطت بالخبرة الإسلامية، وأخيرا الانتقال إلى رسم سياسات للحركة وعملية الإنماء، حتى تكون عملية الإحلال راسخة، وعلى هذا لا تعدو معظم الكتابات الغربية في التنمية السياسية والشرق الأوسط أن تكون بعثاً استشراقياً جديدا اتبعت نفس أصول منهاجية الاستشراق وإن اختلفت أساليبها وأشكالها وأدواتها المنهاجية.

وتشتهر هذه الكتابات في الغالب الأعم في سمة أساسية هي عرض الحجة ونقيضها في دراسة الإسلام والمسلمين، ومن ثم تشير إلى مجموعة الحجج لإظهار بطلان الإسلام وعدم قدرته على مواجهة قضايا العصر، كما لم تترك بابا إلا وطرقته من اجل تحقيق مقاصدها، وكان في مقدمة تلك الحجج ذهاب البعض إلى محاكمة الإسلام بمعيار لم يسبق أن استخدم بالطريقة نفسها عند محاكمة أية منظومة دينية أو فلسفية أو فكرية أو نظرية أخرى[2]، وتستدعي هذه السمة بدورها موقف الدفاع من جانب الباحثين المسلمين[3] دون الفطنة إلى أن الاستغراق في هذا الموقف تبديدا للطاقة الذهنية، والتي تجعل من رد الفعل محور حركتها الفكرية، ويتخذ هذا الموقف الدفاعي أكثر من شكل:

---

[1] د. همام سعيد، **مرجع سابق**، ص ١٥-١٦.

[2] منير شفيق، الحجة ونقيضها: في محاربة الإسلام، **جريدة الشعب**، أول يوليو ١٩٨٦، ٨ يوليو ١٩٨٦.

[3] انظر في نقد موقف الفكر الدفاعي: عمر عبيد حسنة، **نظرات في مسيرة العمل الإسلامي**، كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، المحرم ١٤٠٥هـ، ص ٥٨-٦٠، ٦١-٧٠.

١- اتجاه التفاخر: والذي يحاول إثبات أن الغرب بنى أصول حضارته على أسس المعرفة الإسلامية آنذاك.
٢- اتجـــاه التــبرير والاعــتذار: والذي يجهد في الدفاع عن شبهة هنا أو هناك، دون أن يدري أن هذا أحد أهداف منهاجية التغريب والاستشراق.
٣- اتجـــاه افــتراض التشابه بين عناصر أو مفاهيم في الفكر الغربي والرؤية الإسلامية، وهو توجه يجهد فكره في إحداث عملية تلفيق قد لا تقوم على أساس منهجي.

وهذه الاتجاهات قد يكون لها ما يبرر قيامها بهذا العمل، وقد تكون أدت أهدافها في حينها، لكـــنها ظـــلت الطرف السلبي المفعول به لا الفاعل، وقد آن لها ألا تغفل عن خطورة هذا الموقف وتنتقل من موقف القابلية إلى الفاعلية والبناء الفكري.

هـ- قضايا حول المنهاجية:

تتـــناول هذه النقطة الحديث عن المنهاجية وصعوبات تطبيقها. وتثار بهذا الصدد مجموعة مـــن الملاحظـــات الخاصـــة بتطبيق المنهاجية وطبيعة النظر إليها، ومجموعة أخرى من الملاحظـــات تتعلق بقضايا نظرية هامة، تضع مسألة المنهاجية في سياق نظرية المعرفة، ورغم هذا التعرض لنماذج من المنهاجية الوضعية على نحو نقدي، إلا أن الباحث حريص على ألا ينزلق إلى طرق النقد الجزئي التي لا تفيد في هذا المقام.

* فأما عن الملاحظات الخاصة بتطبيق المنهاجية في الدراسات السياسية عموما يمكن القول:

- أن كافـــة المـــناهج المتاحة والمسيطرة والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العـــلوم الإنســـانية عامة والعلوم السياسية بصفة خاصة إنما تعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره، حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص.
- أن معظـــم الدراسات السياسية ا لمعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنسانية تنظر إلى المنهاجية - على أهميتها - من حيث تطبيقها البحثي بنوع من التساهل الشديد والتبسيط المخل، إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة والذي يشمل (تـــاريخ العـــلم وتطوره - نظرية المعرفة - فلسفة العلم وعقيدته - علم اجتماع المعرفة والمنهاجية)، ومن ثم أصبحت قضية "اللياقة المنهاجية" و "صلاحية المنهاجية" بعيدة عن تفكيـــرها. وظـــل التطـــبيق المنهجي - رغم ادعاء كل دراسة أنها تستخدم مجموعة من المـــناهج والأدوات البحـــثية - هامشيا، بل ربما لا تستخدم المنهجيات المشار إليها في بدايـــة الدراســـة مطلقا ولا يكون لها أدنى تأثير في مجرى الدراسات السياسية، وصار التعرض لها في بداية البحث ليس إلا نوعا من الاستكمال أو "سد الخانة".
- وفي هذا السياق ظل تطبيق المنهاجية الغربية بتنوعاتها في العلوم السياسية لا باعتبارها مـــناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها شك غير قابلة للنقد.
- رغـــم أن هناك محاولات - على ندرتها - قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، إلا أنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته وما تبع ذلك من تعديلات جزئية على المنهاجية ذاتها وتناست هذه الدراسات جميعا الرؤية الكلية للمنهاجية وبحـــثها فـــي إطار "فقه المعرفة" ولم تطرح مجموعة من التساؤلات التي تشكل في جوهرها مضمون الملاحظات الخاصة بقضايا من طبيعة نظرية تؤثر بدورها على عملية التطبيق المنهجي لها في الدراسات السياسية، والدراسات السياسية الإسلامية على وجه الخصوص.

*الملاحظات النظرية:

- هــل يمكــن الفصل في المنهاجية بين فلسفتها وأصولها، وبين طريقة البحث، وأدواتها ووســائلها؟ أي هل يمكن القول بأن الباحث لن يستخدم الماركسية - على سبيل المثال - كمنهج لا كأيديولوجيا؟
- ويتبع التساؤل السابق: هل من الجائز في ظل الاختلافات البينية بين الاستنادات الفلسفية لمــناهج متعددة، تحقيق ما يمكن تسميته بالتكامل المنهجي بين مناهج متنافرة ومتناقضة، أم أن قضية التكامل المنهجي تصير بذلك غير ذات معنى أو مضمون؟[1].
- هل يمكن اختزال المنهاجية إلى مجموعة من المقولات العامة، والتي لا يرى الباحث أنه يمكن الاخــتلاف عليها مثل: البناء والوظيفة، المدخل و المخرج..إلخ، دون الفطنة إلى كلية المنهج وشروطه ونماذجه وتطبيقاته وقبل هذا جميعا الاستنادات الفلسفية والأيديولوجية التي يقوم عليها؟
- هــل مــن الجائــز نظــريا وتطــبيقيا تجزؤ المنهاجية؟ أو بعبارة أدق هل يمكن تحويل المــنهاجية بإدخال تعديل شكلي عليها - عن أصولها واستناداتها الفلسفية؟ وإذا كان هذا الأمــر ممكــنا فهل المنهج يظل هو هو أم لا يصح أن يطلق عليه حتى مسماه السابق؟. بعــبارة أوضــح هل يمكن إخراج المنهج البنائي الوظيفي - مثلا - عن استناده الفلسفي فــي تكــريس الــتوازن المســتند إلى المحافظة على واقع قائم، بإضفاء جانب الحركة والتغيير والتطوير وربما التثوير كما تدعي بعض الدراسات؟.
- وكذلــك هل من المقبول علميا استخدام المنهاجية الغربية في حين تعاني معظم مفاهيمها الأساســية التي تشكل أهم مكوناتها - من الغموض - أو التعدد في المعاني إلى حد التعارض والتناقض مثل: الطبقة - الوظيفية ..إلخ؟
- أنــه من المقطوع به أن المنهج لا يجوز أن يبرز مجردا من مقولاته ونماذجه ومفاهيمه لأنه تشــكل فيها ومن خلالها، ومن ثم فإن المنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الغربي أو الــنمط الرأسمالي يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشــرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أخــرى يصــبح النمط الغربي معياره في رؤية الأنماط الأخرى، ويظل مقياسه فيما يصدره مــن أحكــام عليها، كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كــالطوق على عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة "إلا من خلالها وبتأثيرها". وكل منهج يحمل في مكنوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والأخلاق والقيم وما إلى ذلك. فهل يمكن اســتخدام هــذه المقــولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الغربية لفهم الإسلام والمجــتمعات الإســلامية وهل يمكن تعديتها تلقائيا وآليا وبصورة عفوية دون فحص التميز

---

[1] انظر في هذا السياق: د. سهير لطفي، دراسة سوسيولجية للتقارب بين اتجاهي الوظيفية والماركسية، مجلة **الفكر العربي**، ليبيا ـ بيروت: معهد الإنماء العربي، السنة (٣) ، العدد(١٩)، يناير ـ فبراير ١٩٨١، ص ص ١٣٢-١٣٨. وقد نوهت الباحثة إلى أن علم الاجتماع رغم أنه يتحرك ضمن مدرستين تقريبا: المدرسة الوظيفية والمدرسة الماركسية، إلا أن بعض المبدئيات النظرية في الماركسية وبعض الطرائق النظرية والحقلية في الوظيفية تعوق التقدم في سبيل منهج مقترح ، وأن كلا منهما قد عجز عن فهم الواقع الاجتماعي.
أنظر أيضا في إشارة إلى استحالة هذا التكامل المنهجي بين نظريات التوازن والصراع ونظرتهما الإجمالية للحياة:
السيد ياسين، "التوازن الطبقي في فكر النخبة السياسية بين الإدراك والممارسة" ضمن : **مصر في ربع قرن ٥٢-١٩٧٧**، (دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي)، تحرير : د. سعد الدين إبراهيم، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨١، ص ص ١٦٧-١٧٥

والاختلاف والفروق بين رؤية الإسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها، وأخيرا هل يمكن فهم الإسلام من خلال ما تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين مثلا. وكذا النمط المجتمعي الإسلامي؟ أم أن قراء النمط المجتمعي الحضاري يجب أن يكون ضمن منطقه الخاص، الأمر الذي يبعد عن العلمية كل منهج لا يقرأ النمط المجتمعي الحضاري المحدد من خلال منطقه الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته؟

كل هذه القضايا تزكي ضرورة نقد أصول المنهاجية الغربية المتاحة وفق منهج كلي، لا جزئي ينتقد الفروع متغافلا عن الأصول، وهذه القضايا تعد أهم دواعي بناء منهاجية بديلة وأصيلة للدراسات السياسية الإسلامية.

خامساً – مقولات الدراسة:

في سياق ما حدده الباحث من عناصر للمنهاجية الأصلية والبديلة، يمكن القول أن الدراسة تقوم في جوهرها على افتراض أساسي هو:

إن دراسة وممارسة عملية التجديد السياسي – في الرؤية الإسلامية – تخفق سواء في الفكر أو الحركة إن لم تتناول المستلزمات المنهاجية لها (بناء المفاهيم – خصوصية المنهاجية – تميز تناول الواقع والخبرة المعاصرة) بالتأصيل والتنظير.

ومن ثم يتفرع هذا الافتراض الرئيس إلى ثلاثة افتراضات:

الأول: إن بناء المفاهيم الإسلامية السياسية يشكل القاعدة الأساسية في أي بناء منهجي ينبثق عن الرؤية الإسلامية، وأنها تتميز بالخصوصية في تأويلها من حيث استنادها العقيدي ومفارقتها للمفاهيم الغربية – وطبيعة المصادر التي تعود إليها، والأدوات التي تتوسلها، وعلاقتها بالخبرة والواقع المعاش.

الثاني: إن خصوصية الدراسات الإسلامية عامة والسياسية منها خاصة، تعبر عن تميز منهاجية التجديد السياسي في مرتكزاتها وعناصرها و مفرداتها المتمثلة في المفاهيم فضلا عن مداخلها وأهم مقاصدها وهو ما يعكس إمكانات هامة في التراث الفكري الإسلامي يمكن استثمارها والبناء عليها ووصلها بالدراسات السياسية المعاصرة لتحقيق فاعليتها ومفعولها.

الثالث: إن المفاهيم الإسلامية والنسق القياسية لمنهجية التجديد السياسي تعد أدوات ذات فاعلية في تناول الواقع العربي المعاصر، سواء في تفسير كثير من أزماته في إطار الابتلاء والاختيار أو تقديم استجابات وحلول متميزة لهذه الأزمات، وذلك على مستوى الفكر والنظم والحركة في سياق مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية.

المبحث الثاني

بناء علم سياسة إسلامي ودراسة الواقع العربي المعاصر

تعتبر عملية بناء علم سياسة إسلامي عملية كبرى، وهي في هذا الشأن مثلها مثل شبيهاتها من عمليات البناء لا بد أن تستند إلى مجموعة من الدواعي، كما تتأسس على مجموعة من الضرورات التي تدفع للقيام بها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تجابه بالمزيد من الدعاوى والتحفظات بل الاعتراضات.

وحقيقة الأمر أن التفكير في عملية بناء علم سياسة إسلامي والدعوة إلى ذلك ليس من قبيل ركوب الموجة، الذي خلق مناخا يسرف بوصف الإسلامية، مما خلق بدوره حالة من الحساسية حيال هذا الوصف خاصة حينما يستخدم في غير موضعه: ولكنه في الحقيقة عملية منهجية تعني أن تلك الحساسية غير مانعة بأي حال أن نسمي الأسماء بمسياتها وفي إطار ضرورة أن يتحقق لعلوم الأمة الوصف والاختصاص بشكل يوضح هويتها ويؤكد أرضيتها التي تقف عليها بلا مواربة ودون إفراط أو تفريط، فإننا لهذه الغاية نعي التسمية "علم سياسة إسلامي" حقها ونعرف كيف نطلقها ومتى سواء من ناحية طبيعة العلم، والمنهج، أو من ناحية المفهوم، كما نعلم خطورتها وأهميتها بل ضرورتها، كما يجب أن نعي الصعوبات التي تحيط بها، وضرورة أن لا تقتصر على جانب التنظير بل تربو إلى دراسة الواقع ومحاولة وصفه وتحليله وتفسيره وأخيرا تقويمه. ومن ثم نتعرض في هذا المبحث لنقاط ثلاث:

١- بناء علم سياسة إسلامي: الدواعي والضرورات.

٢- بناء علم سياسة إسلامي: الدعاوى والتحفظات.

٣- بناء علم سياسة إسلامي: ضرورة منهجية.

المطلب الأول

بناء علم سياسة إسلامي: الدواعي والضرورات

ترجع هذه الدواعي والضرورات في جانب منها إلى اعتبارات نظرية كما تستند إلى ضرورات عملية تتعلق بالواقع العربي المعاصر وإمكانية تقويمه من جانب آخر.

١- الاعتبارات النظرية التي ترتبط بالوضع الأكاديمي لعلم السياسة في الواقع العربي المعاصر: ما من شك أن هذا الموضوع تتسع أبعاده وتتعدد عناصره بما يؤكد حاجته إلى دراسة مستقلة، غير أنه لا يتصور تناول هذا الموضوع الأكاديمي – ولو من باب الإشارة أو الإجمال – دون البحث في تاريخ علم السياسة، أي أن التناول المنهجي للوضع الأكاديمي لعلم السياسة المعاصر في العالم العربي وفهم أصوله يدعو إلى التنقيب والبحث في جذور وتاريخ هذا العلم ونشأته، تلك النشأة التي ارتبطت بحدوث نوع من الفصام المركب بين دراسته وفق النمط الغربي من حيث (تعريف العلم – ومفاهيمه الأساسية – ومناهجه وأدواته – ووحدات التحليل فيه – وتصنيفاته وفروعه – وغاياته ومقاصده) وبين دراسته للقضايا السياسية بصورة نظرية أقرب إلى تقسيمات كتب علم الكلام القديم ومعالجته لأمور نظرية تتعلق بالجانب السياسي دونما أدنى ارتباط بالواقع العربي المعاصر، وما يفرضه هذا الواقع من ضرورة الإجابة على أزماته وتقديم الحلول لمشاكله، وواكب هذا الفصام على المستوى الفكري فصاما آخر على المستوى المؤسسي، بحيث أصبحت الدراسات الإسلامية السياسية تنحصر في أقسام الشريعة والسياسة الشرعية والتاريخ الإسلامي، بينما ظلت الدراسات السياسة وفق

النمط الغربي تدرس في أقسام السياسة التي تنشأ بصورة أحدث نسبيا ودون اهتمام يذكر في البداية بالقضايا السياسية الإسلامية، أعقبه اهتمام هامشي وثانوي[1].

ولا يجد الباحث عناء في تقرير أن مجمل هذا الوضع قد حدث من خلال تراكمات تاريخية ضمن الإطار العلماني لدراسة علم السياسة. وتفصيل الأمر أن بروز هذا التأثير العلماني قد تمثل في اتجاهات عدة:

الأول: لا يأخذ بعين الاعتبار في دراسة علم السياسة ومجالاته المتعددة ذكر المنظور الإسلامي انطلاقا من أن ذلك يعد إقحاما للإسلام في منطقة ليس له فيها أي إسهام يذكر، ومن ثم يتأسس هذا الاتجاه على أن علم السياسة يجد تأصيله كعلم سياسة غربي، ويحاكي هذا التوجه اتجاها استشراقيا قد يزكي هذا الفهم، وقد يستند إلى مقولات الشيخ علي عبد الرزاق في "الإسلام وأصول الحكم".

الثاني: وهو إن وقع في دائر التغريب إلا أنه وفق غلبة التأثير العلماني أما لا يتعرض لإسهام المنظور الإسلامي في علم السياسة إلا بشكل هامشي لا يتعدى القليل من الصفحات أو يحصره في كتب الفكر السياسي في إطار دراسة تطور الفكر السياسي ودراسته في العصور الوسطى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد يتعرض تيار من هذا التوجه للمنظور الإسلامي بشكل مكثف استظهارا به لتأييد أفكاره الأيديولوجية المسبقة وفي إطار تزكية اتجاه فكري معين بإضفاء صفة الإسلامية عليه. وهذا التوجه في جملته يدرس ا لتصورات الإسلامية في إطار من القوالب الغربية على نحو قسري تارة بدعوى التوفيق وتارة أخرى بدعوى اللغة المعاصرة أو لغة الواقع.

الثالث: وإن اهتم بدراسة الموضوعات السياسية الإسلامية والمفاهيم الأساسية التابعة لها إلا أن هذا الاهتمام قد انحصر في دائرة الإسهام النظري، وهذا الإسهام على قيمته القصوى في علمية التأصيل الفكري إلا أنه أهمل وربما غفل عن ربط كل ذلك بمشاكل الواقع المعاصر، بحيث بدت هذه المفاهيم منفصلة عن الواقع ولا شأن لها بقضاياه وأزماته، مما دفع البعض إلى وصفها – أي المفاهيم الإسلامية – بالعجز عن الإجابة على قضايا الواقع وأزماته، ومن ثم الإدعاء بعدم فعاليتها ، في الوقت الذي أكد فيه أن المفاهيم الغربية السياسة جاهزة ومفصلة ومدروسة ويمكن الاعتماد عليها في وصف الواقع وتحليله، وقد ساهم هذا التوجه الثالث رغم أهمية ما يقوم به من عمل نظري في تكريس واقع الفصام بين الإسلام ومفاهيمه السياسية وواقع الحياة المعاشة.

وفي هذا الإطار يمكن تقويم مجمل الوضع الأكاديمي، الذي قد يهمل الدراسات الإسلامية كلية أو يتعرض لها بصورة هامشية أو قاصرة، بما يجعل بناء علم سياسة إسلامية مهمة تستدعي هذه الاعتبارات النظرية[2].

---

[1] انظر في الإشارة إلى ذلك: د. حامد عبد الله ربيع، إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية، **ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربي،** لارنكا ــ قبرص، ٤-٨ فبراير ١٩٨٥. د. كليم صدقي، **ما بعد الدول القومية الإسلامية،** ضمن: الحركة الإسلامية: قضايا وأهداف ، ترجمة : ظفر الإسلام خان، لندن: **منشورات المعهد الإسلامي** ١٩٨١، ص ص ٣٧ -٥٦. انظر أيضا في ضعف الفكر السياسي المعاصر وأسبابه: د. عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،** تونس: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م، ص ص ٣١٥-٣١٦.

[2] قام الباحث بمسح لبعض كتابات علم السياسة وتاريخ الأفكار والمذاهب السياسية وتوصل إلى نتائج هامة في هذا المقام خاصة في القدر الذي تتعرض به هذه الكتابات إلى "السياسة الإسلامية" أو الفكر السياسي الإسلامي، كما قدم رؤية نقدية لأهم المفاهيم-

٢- إن دواعـــي إقامة علم سياسة إسلامي لا تقتصر على المستوى النظري فحسب بل تـــتطرق إلى بيـــان الضـــرورات العملية التي ترتبط بالواقع العربي المعاصر ذلك أن هذا الواقـــع بمكوناته، وانطلاقا من منهاجية التغيير التي تجعل من الإنسان أهم عناصره سواء كـــان حاكما أو عالما أو رعية، فهذه المكونات إذ تعد محورا للتجديد السياسي فإنها تشكل فـــي الوقـــت ذاتـــه جذور الأزمة هذا الواقع من خلال ما تمثله من سلبيات ترتبط بتكوينها الفكري وحركتها السياسية في الأمة.

هـــذا وتتمـــثل هذه السلبيات في حاكم يمارس سلطة وفق هواه مستبد برأيه، وعالم يمالىء الحـــاكم ويـــزين له ســـوء عمله فلا يمارس جوهر وظيفته السياسية الحقة، ورعية لا تعي جوهـــر حقوقهـــا وحـــدود واجباتها[1]. ذلك أنه في ظل علم السياسة الوضعي وجد هؤلاء جميعا (حاكم - عالم - رعية) لقصوره وتقصيرهم منفذا ولانحرافهم مبررا.

ورغـــم هـــذه الدواعـــي والضرورات (النظرية والعملية) لبناء علم سياسية إسلامي، فإن الـــبعض يحـــاول أن يشكك منذ البداية في جدوى هذه العملية وعدم منهجيتها تارة بدعوى مـــثالية هـــذا العلم في طبيعته - إن قبل ذلك - وعدم قابليته للتطبيق أو الحركة بمقتضاه، وتـــارة أخرى بالتأكيد على أنه لا يجوز القيام بهذه العملية ابتداء مستندا في ذلك أنها قد لا تســـتحق مسمى العلم أو الوصف به، كما أنه يتحفظ على الوصف بالإسلامية وذلك بدعوى عالميـــة الثقافة والعلم والمنهج وهذه الاعتراضات في حاجة لنوع من البيان دون تفصيل، ذلك أن هذا الأمر يتطلب دراسة مستقلة.

المطلب الثاني

بناء علم سياسة إسلامي: الدعاوى والتحفظات

كمـــا أشـــرنا فـــي الـــنقطة السابقة هناك ثلاث دعاوى أساسية تتضمن مجموعة من الـــتحفظات يـــثيرها كـــثير ممـــن يعملون بحقل العلوم السياسية على عملية بناء علم السياسية الإسلامي وتتمثل فيما يلي:

١- مثالية الإسلام - ومن ثم العلم المستند إليه أو الموصوف به - وعدم قابليته للتطبيق.

=التي تعتمد عليها وكذا المناهج التي تقوم عليها. وقد تعرضت معظم الكتابات بقدر هامشي لذلك الموضوع، كما أنها عرفت مفهوم السياسة والمفاهيم السياسية الكبرى بعيدا عن أية إشارة إلى مضامينها الإسلامية.

أنظر في هذا المجال: سيف الدين عبد الفتاح، **علم السياسة والتراث الإسلامي**، بحث غير منشور ١٩٨٠.

أنظر أيضا في هذا المقام تلك المقالة الجيدة:

William Zartman, "Political Science", in **the Study of the Middle East**, Edited by Leonard Binder, Canada, Jon Wiely & Sons, Inc, 1979, PP.265-309.

[1] يشـــر إلى ذلـك ابن القيم مؤكد أنها ما أفسد الدين إلا الملوك وعلماء السوء والعبد الجاهلون، فالاحتيال على الشرع وقع في الطوائف الثلاثة الذين قال فيه عبد الله بن المبارك .. "وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار السوء ورهبانها" وقد أورد محقق الكتاب قول الشيخ علي بن علي الغزي في شرحه على عقيدة الطحاوي "أن الملوك الجائرة يعترضون على الشريعة بالسياسات الجائرة ويعارضونها بها ويقدمونها حكم الله ورسوله وأحبار السوء هم العلماء الخارجون عن الشريعة بآرائهم وأقيستهم الفاسدة المتضمنة تحليل ما حرم الله ورسوله، وتحريم ما أباحه واعتبار ما ألغاه.. وإبطال دين (الله) الذي شرعه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم و التعوض عن حقـــائق الإيمـــان بخدع الشيطان وحظوظ النفس فقال أولون: إذا تعارضت السياسة والشريعة، قدمنا السياسة وقال الآخرون إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل، وقال أصحاب الذوق، إذا تعارض الذوق والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والكشف..". انظر في ذلك ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق وتصحيح : محمد حامد الفقي الإسكندرية، دار العدل، ١٣٥٨هـ ، ج١، ٣٤٦.

٢- أن عملية بناء علم سياسة إسلامي تخلط بين أمور العلم ومجاله وأمور الدين ومنطقه، ومن ثم فإن هذا إقحام للدين في منطقة ليست له.
٣- أن المنهج - في جوهره - أمر محدد، يتسم بالعالمية في الأخذ به ووجوب اتباعه.

وهـذه الدعـاوى يتصور من يرددها أنها مانعة للقيام بعملية البناء وتشير إلى عدم جدوى هـذه العمـلية ابتداء أو القيام بها وبذل الجهد بشأنها. إلا أنه بفحص تلك الدعاوى جميعا، نجـد أنها تعتمد في ظاهرها ومنطوقها على صياغة محكمة إلا أنها لا تصمد عند محاولة مناقشتها في أسس صياغتها والمفاهيم التي تستند إليها، والمعايير التي تحتكم إليه. ولا شك أن هذه الأمور في حاجة إلى بيان مجمل.

مثالية علم السياسة الإسلامي - إن وجد - وعدم قابليته للتطبيق:

تستند هذه الدعوى الأولى إلى أكثر من حجة أهمها:

الأولى: أن الإسـلام يشـير فحسـب خاصة في مجال السياسة إلى مجموعة من المبادئ العامـة والقيم الكلية، وأن ذلك بدوره يشير إلى وجود منطقة فراغ كبيرة يمكن ملؤها وفق اختـبار العقـل البشـري المحض. ومن ثم فإن هذه الحجة تعتبر معظم المفاهيم السياسية تدخل في منطقة العفو.

الـثانية: تسـتند إلى مـثالية الإسـلام وعلم السياسة الناتج عنه خاصة في علاقته بالواقع السياسـي، فتارة تشير إلى تلك المثالية إلى أن الإسلام لا يملك إلا أطرا نظرية مجردة لا تتناسب مع الواقع المتطور كما أنها كذلك غير قادرة على إفراز نظم ومؤسسات قادرة على حل مشاكل ذلك الواقع، وتارة أخرى تستند إلى تغليب الواقع، الذي استند بكل معالمه، بما يؤكده ذلك من أن الإسلام وكذا علم السياسة الناتج عنه إن لم يخضع للواقع، فإن هذا الواقع سيتجاوزه حتما، خاصة أن الإسلام تنبع مثاليته من قدمه الزماني ومن ثم تجاوز الزمن له، بيـنما أن الرؤية المعاصرة لعلم السياسة هي القادرة على الاستجابة لهذا الواقع ومشاكله، وتارة ثالثة تشير هذه الحجة إلى مثالية الإسلام استنادا إلى أنه لم يطبق ملتزما بأصوله إلا فترة يسيرة من الزمن لا تتعدى بضع سنين مفتتح الدعوة وعهد الخلافة الراشدة.

الثالـثة: أن الدين - بحكم معالجته كعلاقة فردية بين العبد وربه - محدود القيمة والتأثير، ومن ثم فهو لا شأن له بواقع الحياة وحركتها ومن ثم فإن هذا التصور سيتأكد ضرورة في عمـلية بناء علم سياسة إسلامي. وتحرير الأمر في هذه الدعوى وتحقيق وزن هذه الحجج يتأتى من خلال عرض أهم القواعد المنهجية التي تحكم التفكير بهذا الأمر.

(١) أنـه إن كـان الإسلام يشير في مجال السياسة إلى مجموعة من المبادئ العامة والقيم الكـلية، وأن هـناك مـنطقة فراغ يجب ملؤها، فإنه يجب الفطنة إلى أن منطقة العفو تلك ليسـت منطقة فراغ لا تحدها حدود وليس لها من ضوابط إلا التفكير بقضاياها عن طريق العقل المحض، ذلك أن هذه الرؤية تهدف أساسا إلى تنحية الدين عن مجال الحياة السياسية مسـتبطنة فـي ذلـك رؤية علمانية.فمنطقة العفو ليست تركا للأمور على عواهنها يترك مـلؤها لـلمرء كيفما شاء ذلك، أن ملء هذه المنطقة بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي هـو أمـر مـتروك لاجتهاد المجتهدين، لم يضيق عليهم فيه ما داموا أهلا للاجتهاد، وهنا تـتعدد المسـالك وتتـنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ دون أن تضيق الشريعة ذرعا بواحد منها ما دام قد "وضع في موضعه واستوفى شروطه".

كمــا أن القيم الإسلامية الكلية، ليست من ذلك النوع من العموميات التي يمكن إدخال كل شيء، وأي شــيء (مــن أفكار ونظم ومفاهيم) تحتها ولكن هذه القيم تمثل في جوهرها، مجموعة هامــة مــن المبادئ الأساسية وقواعد التأسيس، والضوابط للفكرة والنظم والحركة، وبناء نسق المقاصد الشرعية، وبعبارة واحدة تشكل المعيار الأساسي الذي يمكن أن نعيش به وعليه.

(٢) أن حقيقــة الإســلام تفــترق وتتميز عن المعتنقين له وحركتهم فالتفرقة بين الإسلام والمســلمين أو عــلى الأقل التمييز بينهما، عملية منهجية تفرضها أبجديات دراسة الإسلام والظواهر المختلفة المتعلقة به.

(٣) أمــا الاحتجاج بمثالية الإسلام[1] باعتباره لا يملك إلا أطرا نظرية مجردة لا تتناسب مــع الواقــع، كمــا أنها غير قادرة على إفراز نظم ومؤسسات قادرة على التعامل مع هذا الواقــع وحــل مشكلاته، فإن الإسلام إذ يقدم هذه الأطر النظرية يعتبرها في نطاق الوسع والطاقــة وإن الاعــتذار عن الأخذ بها أو الاستجابة لها أو التفاعل معها ليس إلا تقصيرا مــن البشر المتعاملين مع الأصول، وأن هذا التقصير يحال إليهم خاصة في عدم اجتهادهم فــي تحويل تلك الأطر النظرية إلى حركة وحياة معاشة، فضلا عن ذلك فإن الإسلام يقدم مجموعــة هامة من المبادئ النظامية التي تحكم عملية البناء النظامي والتصور المؤسسي. كما يقدم نظما بشروطها وحدودها وقواعدها ومقاصدها.

(٤) أمــا الاحــتجاج بمــثالية الإسلام من خلال اتهامه بالقدم، وأن الزمن قد تجاوزه فإنه احــتجاج لا يملك السند المنهجي بحيث لم يع بعد كيفية قراءة الإسلام، والظواهر المرتبطة به، فإنه في ظل الصيغة الثنائية (القديم والجديد) يطرح موضوع الإسلام وكل ما يتعلق به خاصة عملية بناء علم سياسة إسلامي، بكونه يبتعد عن معطيات العصر أو أنه عود بالعلم المعاصــر إلى الــوراء أربعة عشر قرنا، وتبدو الدعوة إلى الإسلام وبالتبعية الدعوة لبناء علم سياسة إسلامي – وفق هذه الصيغة – عملا غير قابل للتحقيق على أرض الواقع المعاصر.

وضبط مفاهيم مثل الجدة وكذلك المعاصرة من الأمور المهمة في تحرير هذه الدعوى وسندها، فــإن هذيــن المفهومين لا يعنيان كما يتوهم البعض الصحة أو الملاءمة كما أنهما لا يرتبطان بالضــرورة بالفاعــلية، ذلــك أن إمكان خطئها وعدم ملاءمتها أو قصورها -على جدتها ومعاصــرتها- أمــر وارد كما أنه في المقابل فإن القدم لا يتلازم ضرورة مع كونها غير مناســبة أو غير فعالة أو صالحة، فقد تشكل في مجملها أساسا صالحا يبنى عليه بل إن مفاهيم الجــدة والــتجديد والمعاصرة والتي لا تنظر إلى الخلف مطلقا بحيث يعتبر كل ما تعداه -وفق المعيــار الزمني الذي يعول عليه في هذا المقام- قديما، ذلك لأن حركة الوقائع والحوادث لا تتوقف ولا تنقضي الأمر الذي يجعل قدم أو جدة أو حداثة أية فكرة أو نظرية أو مفهوم أو معيــار أو منهج مسألة نسبية ضمن تساوي الجميع في القدم. ولهذا يمكن القول لأنصار المعاصرة الرافضين لمنهج الإسلام ومفاهيمه باعتبارها قديمة يمكن القول بأن نفس المآخذ تنطــبق عــلى ما يحملونه من نظريات و أفكار ومفاهيم ومعايير في الفكر الغربي، فهذا الفكر فــي وضــعه الحالي لم يزل بعد معتمدا على أفكار ونظريات تضرب بجذورها في أعماق الخبرة الغربية.

---

[1] انظر في المقصود بالواقعة كخصيصة من الخصائص العامة للإسلام، د. يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة ج٢١، ١٤٠٤هـ ١٩٨٦م، ص ١٥٧ وما بعدها.

في هذا السياق فإن المنهج السليم للحكم على مدى صلاحية أو فاعلية أي منظومة لا يقوم على أساس معاصرتها من عدمه بل ينصرف بالأساس إلى مناقشة جوهر هذه المنظومة وما تقدمه، وتبيان مدى صلاحيتها في إعطاء الاستجابات لقضايا العصر الراهن والواقع المعاش فلا يعتمد تاريخ المولد حكما ومعيارا[1] خلاصة القول أن إعادة النظر في هذه الدعوى وفحص منطوقها وصياغتها يؤكد بطلان تلك المقولات التي تتهم الإسلام بالتأخر واللا عصرية واللا علمية وبالطبع كل ما ينتج عنه – مثل بناء علم سياسة إسلامي – لمجرد مجيئه قبل أربعة عشر قرنا أو تلك التي تدعي المعاصرة والتقدم والعلمية لمجرد كونها نتاجا للقرن العشرين.

(٥) أمـــا الاحـــتجاج بمثالية الإسلام من خلال حجة مفادها أن الإسلام لم يطبق سوى فترة يســـيرة، إنمـــا يعـــبر عـــن مغالطة منهجية واضحة، فإن الاستقرار والاستمرار لأي فترة قصـــيرة مـــن الزمن لا يعد في المقابل حجة على عدم صلاحيتها، فإن وزن هذا ا لأمر لا يكون وفق ما يسمى بحساب السنين، ولكن بحساب السنن، والتفاعل معها والاستجابة معها والســـؤال الصـــحيح في هذا المقام، هل استجاب المسلمون للإسلام وتفاعلوا معه وضعفوا وهانوا وتأخروا؟ فالسنن الإلهية الكونية سنن شرطية يتحقق مفعولها مع الالتزام بشرطها.

(٦) ويرتـــبط بهـــذه الاحـــتجاجات الســـابقة احتجاج بالواقع وغلبته وتحكيمه في الإسلام لاســـتقراره، وهو احتجاج ليس بأحسن حال من السابقة لأنه لا يتبين حقيقة علاقة الإسلام بـــالواقع عامة، وضابط هذه العلاقة[2]، فكم من هؤلاء الذين يرغبون في تكييف الإسلام مع أمر واقع مدعين أنه لا يمكن الانفكاك منه، نراهم لا ينكرون على الأيديولوجيات الوضعية أن يكـــون لهـــا مبحـــثا فـــي عمـــلية التغيير تحاول تأسيس مفهومه مبينه أشكاله وأدواته ومؤسســـاته المختـــلفة وأهدافه، بينما ينكرون على الإسلام أن يقدم رؤيته المتميزة لعملية التغيير من جانب، وضبط علاقته بالواقع من جانب آخر.

(٧) أمـــا الحديـــث عـــن مـــثالية الدين في محاولته بناء دور أكبر مما ينبغي وأوسع من إمكاناتـــه، وإقحامـــه فـــي مناطق ليست له، مثل بناء علم سياسة يرتبط به، فإنه يعود في جوهـــره إلى فهـــم معيـــن للدين، ويؤسس على قاعدة من هذا الفهم نظرته للحياة والكون والإنســـان وكل ما يتعلق به وبحركته مستمدا ذلك من رؤية علمانية تنحي الدين عن حركة الحيـــاة، أو عـــلى أحســـن الأحوال تحاول حصر دوره وتهميشه. ورغم رد هذه الدعوى وتحفظاتهـــا واحـــتجاجاتها الفرعية المختلفة، إلا أنه يظل واجبا أن ننوه إلى أن بعض هذه الأخطـــاء المـــنهجية السابقة لا يرتكبها الجناح العلماني وحده، بل يرتكبها بعض الباحثين الإســـلاميين فكـــثير ما يتبسط البعض في إضفاء صفة الإسلام على كل شيء وكل تفكير حـــتى وقعوا في محظور الخلط بين الإسلام والمسلمين، كما أن بعضا من هؤلاء الباحثين قـــد يغـــرق في الخيال ويصور الإسلام وكأنه لا شأن له بالحياة وحركتها اليومية المعاشة وهـــي نظـــرة تتحد في محصلتها ونتيجتها مع التيار العلماني في تحقيق عزل الإسلام عن حـــركة الحيـــاة عموما، كما أن آخرين يعالجون أحيانا حوادث التاريخ السياسي للمسلمين

---

[1] أنظار تفاصيل ذلك في:

منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ج٢١، ١٩٨٤، ص ص ١١٢-١١٤.

[2] انظر في إشارات لضوابط العلاقة بين الإسلام والواقع: عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ٩٤ وما بعدها، ومواضع أخرى متفرقة. ويرى الباحث أن هذه القضية في حاجة إلى مزيد من البحث والتقصي وهذا الأمر سيكون لا شك أحد الاهتمامات البحثية.

بـــنوع من التقديس يصل إلى حد إضفاء العصمة، وهو حرج شديد قد يمنع البحث في حوادث تاريخيـــة مهمة باعتبار ذلك عملية ضرورية لتقويم الحوادث محققين الهدف بالاعتبار من هـــذه الحـــوادث، وهو أمر يجعل كثيرا من المسلمين متخلفين عن فهم السنن والبحث في أســـباب التدهور: كيف حدث؟ ولماذا؟ وهل كان بالإمكان تجنبه؟ كل ذلك يجعل من دراسة تـــاريخ المسلمين السياسي عملية ضرورية في إطار منهجية منضبطة. كما استدرج بعض الباحـــثين إلى قضـــية الإسلام وما ارتبط به من قواعد كلية- ومع تصاعد اتهام البعض له بالجمود والتخلف - مما أدى إلى تساهل بعضهم في وصف حدود الإسلام وأحكامه ليجعله مرنا متقدما، حتى فقد عناصره الأساسية وقواعده الكلية وضوابطه الرئيسية ، كما استدرج فـــريق منهم إلى قضية قدم الإسلام وجدة العلم الغربي، واختلط عليهم أمر الجدة وتلازمها بالصـــلاحية ، فصـــاروا يطـــلقون المشـــابهات بين عناصر من الإسلام وأخرى من فكر الحضـــارة الغـــربية بـــلا حد أو ضبط، وهم يفعلون ذلك ليدفعوا عن الإسلام شبة جموده فوقعـــوا فـــي خطأ منهجي آخر، بل إن جماعة منهم قد تسلك مسلك التفاخر والتغني بسبق الحضـــارة الإســـلامية وهذا الاتجاه التفاخري ، يسهم في تكريس فصل الإسلام عن واقع الحيـــاة المعاشـــة وتكـــريس مـــا أسماه البعض بمثالية الإسلام وعدم قابليته للتطبيق، فهذا الحديـــث التفاخري المكرر، يركن إلى هذا الأمر مكتفيا به ، كأن الإسلام قد فقد أو استنفذ فاعليـــته فـــي الماضـــي، مما جعلهم يهملون البحث في جانب استجابة المسلمين لإسلامهم أحكامه والبحث في عوامل ضعف المسلمين وعدم نهوضهم لإحياء دينهم والتمكين له.

ومـــن نافلة القول أن نؤكد في ختام رد هذه الدعوى، أن عملية بناء علم السياسة الإسلامي تشـــير فحســـب إلى مـــنهج ورؤية متميزة عن كل الأطروحات الوصفية الحالية والشائعة والمســـتقرة، ومن ثم فإنه يمكن أن يطولها الخطأ من غفلة عن أمور ذات أهمية، أو قصور فـــي بيـــان أو لـــبس فـــي فهم، ومن ثم يجب الفطنة ألا تحال مجموعة الأخطاء تلك على الإسلام، ولكنها تنسب إلى القائمين بهذه العملية فحسب.

أن علمية بناء علم سياسة إسلامي تخلط بين أمور العلم ومجاله وأمور الدين ومنطقه:

تجابـــه عملية بناء علم سياسة إسلامي - كما أشرنا - ببعض الدعاوى والاعتراضات من جـــانب تيـــارات فكـــرية مختلفة تدور في معظمها حول الدين (الإسلام) ومفهومه أو العلم وإمكانية إسلاميته وصفه بذلك.

وتصـــاغ هـــذه الدعـــوى في مجموعة من التساؤلات مثل: هل هناك علم سياسة إسلامي حقيقـــي، إن كـــان كذلك، فهل هناك علم سياسة يهودي مثلا وآخر مسيحي؟ وهل للدين علاقة بالعلم، فإن من المستقر عليه أن يكون لكن منهما منطقه الخاص ومنطقته؟ وهذه التساؤلات تعـــرض في إطار أن الإجابة عليها يجب أن تكون بالنفي، ومن ثم فهي تتحفظ بداءة على الدعوة لبناء علم سياسة إسلامي تارة بدعوى أن هذا سيؤدي إلى تفتيت العلم لا ضبطه.

ولا شـــك أن هذا يفرض ضرورة الإجابة على هذه التساؤلات، رغم أنه يمكن التحفظ منذ الـــبداية عـــلى طـــريقة صياغتها باعتبارها تعمد إلى التلبيس في عرض القضية بعرضها بصـــورة غير مرتبة ولا واضحة، بل هي أكثر من ذلك تتخذ من الدين موقفا مسبقا حول ضـــرورة تنحيـــته جانـــبا وفق الفهم العلماني، مما أورث حالة من الحساسية إزاء إضفاء صبغة "الدينية" على أي علم، لدى المشتغلين بالعلم، خاصة ذلك التيار العلماني.

ورغـــم أن العلم الغربي خاصة في العلوم الإنسانية قد استوعب ضمنا بدرجة أو بأخرى كـــثيرا مـــن القيم اليهودية والمسيحية في فلسفتها المعاصرة، وأن هذه الأديان أثرت بشكل

واضح على تلك الأبنية العلمية، مهما ادعت أو أنكرت تلك الحضارة ذلك فإن هذه التساؤلات السابقة في ظل حقيقة العلم وتشريح علم السياسة الغربي ليست حجة في رفض ما نسميه ببناء علم سياسة إسلامي وإذا كانت هذه التساؤلات، أو ربما بعضها يملك قدرا من المصداقية حين التعامل مع الأديان الأخرى (اليهودية والمسيحية مثلا) فإن الأمر جد مختلف بالنسبة للإسلام، فربما - ولا نقطع بهذا - لا تطلب تلك الديانات أن تبنى عليها علوم، وتؤسس على قاعدتها مناهج أو يفرز من خلالها مفاهيم أساسية وإطارية تحكم بل تتحكم في كل بناء علمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية أو بالأحرى علوم الأمة.

ومن الجدير بالذكر أن حقيقة الشمول التي يتصف بها المنهج الإسلامي[1] تنبع من مفهوم الدين والعقيدة وفق المنظور الإسلامي حيث تعد "العقيدة" أوسع بكثير من أن تقتصر على جانب ما من دائرة الثقافة (أو المعرفة أو العلم) بل هي أوسع حتى من دائرة الحضارة على امتدادها، إنها رؤية شاملة للكون والحياة والإنسان، برنامج عمل ومنهاج حركة يهيمن على كافة المعطيات الحاضرية مدنية وثقافية ولا ينضوي تحت أية جزئية منها مهما كانت فاعلية هذه الجزئية وتدفق معطياتها بقدر ما يحتوي الحضارة ويصبغها ويمنحها خصائصها ويرسم سبل صيرورتها ونموها، بينما أن التقسيم الذي يحجم دور العقيدي أو الدين ويجعله أسير مساحة أو حيز من دائرة أكثر اتساعا هي دائرة الثقافة يكمن خطأه في افتراض يقوم على اعتبار النشاط الثقافي البشري هو القاعدة وهو الدائرة الأكثر اتساعا، وأما الدين أو العقيدة فهما لا يمثلان (على أحسن الفروض) سوى جانب محدود من جوانب النشاط البشري حيث لا يظل الدين محتفظا بأصوله السماوية (كوحي) بل ينضاف إليه بمرور الوقت الكثير من المعطيات البشرية.

وإذا كان الأمر كما أشرنا سابقا أن هذا قد يجد ما يبرره في التجربة الغربية وخبراتها مع الأديان اليهودية والمسيحية، حيث ينكمش الدين ويغدو رافدا - ليس إلا - من عشرات الروافد التي تغذي الثقافة (والعلم) حيث التجربة الدينية نفسها اختارت أن تتحرك على مساحة ضيقة وتركت - بإرادتها أو طبيعة نسيجها - المساحات الأوسع للعقل الوضعي، فالأمر جد مختلف حينما نؤكد أن الإسلام كدين تنزل كمنهج حياة، يطلب من معتنقيه والملتزمين به أن يترجموا مقولاته الأساسية إلى واقع حي معاش سواء على مستوى التنظير والتأصيل الفكري والعلمي، أو على مستوى التنظيم والتأسيس والوسائل أو على مستوى الحركة والممارسة الفعلية[2].

ويبقى بعد ذلك أن نؤكد أن تلك الدراسات الإسلامية ليست ملزمة بتقسيمات هي وليدة تجربة مخالفة وتاريخ مغاير ودين مختلف، فعلى وجه اليقين جاء الإسلام لكي ينظم كافة شؤون الحياة المدنية والثقافية يصنعها ويهيمن عليها ويمنحها الطابع والصبغة. جاء الإسلام لكي يشكل حضارته الخاصة به التي تستمد مقوماتها من نسيجه، بل تستمد كينونتها من مكوناته وتوجهاته وخصائصه وإذا كان الإسلام وفق هذا المنطلق هو الحضارة فإنه فضلا عن ذلك صانع الحضارة. معنى ذلك أن الحديث عن علم سياسة إسلامي أو علم اجتماع إسلامي، أو غير ذلك. مع أخذ الأمر بجدية لا بالتقاط المشابهات العرضية، أو بإقحام الأفكار الغربية على الأفكار الإسلامية، أو القيام بهذه المهمة في إطار ركوب الموجة، بشكل سطحي يفتقر إلى

---

[1] انظر في تفاصيل شمول المنهج الإسلامي، رسالتنا للدكتوراه، **مرجع سابق**، ص ٢٠ وما بعدها.

[2] انظر في تفصيل هذا الأمر، د. عماد الدين خليل، **مؤشرات حول الحضارة الإسلامية**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، د.ت. ص ٥ وما بعدها

العمق والتأصيل، هذا الحديث إنما يعتبر مطلبا يقع ضمن تكليفات الإسلام كدين بحيث يعد القيام بذلك والاطلاع به فرضا على الكفاية تأثم الأمة إن لم تقم به فئة من أهل الاختصاص أو تدعو إليه أو تحاول أن تبين أركانه وخصائصه وتجتهد في ترسيخ قواعده ومناهجه.
وإذا كـــانت الأديـــان الأخـــرى (اليهودية والمسيحية) مثلا، قد تركت ذلك المجال فجعلت للأيدلوجيـــات الفكـــرية مكانا إلى جانبها في ذلك المقام بحيث صارت تلك الأيديولوجيات أديانـــا وضعية جديدة ربما تشتمل على ما يناقضها أو تصبغ الدين بالأيديولوجية. وحقيقة الأمـــر أن المرء ليحار كيف أنه على أعلى المستويات الكنسية يتم تفسير بعض المقولات المســـيحية كمـــا شـــاعت على أساس أيديولوجي صرف، والإسلام يعتبر في حقيقته بدل عقيدي كامل لا يسمح لأي أيديولوجية أخرى أن تتمسح فيه، أو تستظهر به.
بل أن هذا التوجه الذي يتحفظ على وصف علم السياسة "بالإسلامية" نراه يتعامل بكل يسر وســـهولة ودودن أدنى اعـــتراض يذكـــر عـــلى أوصـــاف مثل "علم اجتماع ماركسي" أو "راديكـــالي" أو "ليبرالي" أو "محافظ" ...إلخ، بل أنه لا يستنكف وصف هذا العلم من خلال اقليميته مثل علم الاجتماع الأمريكي أو علم الاجتماع السوفيتي ... إلى غير ذلك.
ويكمـــل البعض من هذا التوجه هذه الدعوى بتساؤل آخر حول هل هناك حقيقة طب إسلامي؟ أو عـــلم كيمياء إسلامي... إلخ؟ ومن ثم هل هناك علم سياسة إسلامي؟.وهذه التساؤلات لا تقل في عدم توفيقها في الصياغة، عن ذلك التساؤل الأول، ذلك أنها تقفز إلى حقيقتين:
الأولى: أن مفهـــوم العلم لدى هذا التوجه غير واضح خاصة في طبيعته وخصوصيته فمن العـــلم: قواعده الأساسية، وأطره الفكرية ومقاصده وغاياته فربما قد يتشابه العلم من حيث (المحـــتوى والمضـــمون) ولكـــنه يختلف من حيث قواعد تأسيسه ومن ثم مقاصده الكلية، فيصير إسلاميا بذلك.
الـــثانية: أن هذا التوجه يحاول أن يسوي بين العلم الطبيعي والإنساني ورغم قناعة الباحث أنها جميعـــا خادمـــة للإنســـان، إلا أن العلوم الإنسانية والاجتماعية (علوم الأمة) وتشكيل قيمها لا بـــأس أن تـــتمايز، بـــل القـــاعدة أن تتمايز وتختلف، لأنها وفق هذا التصور ستطرح مشروعا حضاريا مختلفا من حيث الأسس والبناء والمقاصد والغايات بل ربما الوسائل والنظم.
خلاصـــة القـــول أن هذه الدعوى بكل ما تتضمنه من تساؤلات وتحفظات تفرض علينا أن نولـــي مفاهيم مثل (العلم والدين والوحي والعقل) مزيدا من الاهتمام والتأصيل[1]. ذلك أنها لـــم تـــلق مـــن قـــبل الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ما تستأهله من عناية واهتمام خاصـــة دلالـــتها المنهجية، مما جعل هذه المفاهيم أسيرة تصورات غربية فيما يتعلق ببيان معـــناها ووظيفـــتها، وفـــتح الباب واسعا لمثل هذه النوعية من التساؤلات التي تستنكر - ضـــمنا وصـــراحة - وصف أي علم بصفة "إسلامية" وتقيس الإسلام كدين على الديانات الأخرى، في أحسن الأحوال، أو تعتبره دينا بالمفهوم الغربي لا شأن له بحركة الحياة.
فمن المعلوم أن المنهج الإسلامي يقوم على أصل متين هو (الوحي) وما يعنيه ذلك من أنه مرتـــبط بـــالدين وجودا وعدما، معنى ومبنى، فكرا وحركة وذلك على خلاف التصورات الغـــربية الوضعية التي لا تعترف بالدين أساسا ومصدرا للتنظير والحركة في الحياة، إلى الحـــد الـــذي تقف فيه هذه التصورات من الدين موقف العداء وفي أحسن الأحوال تعطيه دورا ثانويا في رصد وتحليل وتوجيه الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

---

[1] انظر للأهمية والبيان في هذا المقام: رسالتنا للدكتوراه، **مرجع سابق**، ص ٥ وما بعدها.

فكـــلمة "الديـــن" لا توضـــع بمقـــابل كلمة "علم" فشؤون الحياة كلها - بما فيها بناء العلوم الإنســـانية والاجـــتماعية (عـــلوم الأمة) - لها صلة بالدين، ولا يوجد أمر من أمور حياة المســـلم خارجا عن نطاق الدين ومنها العلم، فمجالات العلم - مثلا - ينبغي أن تؤسس من حيث تحصيلها ورسم حدودها وتحديد غاياتها على قواعد وأصول ومقاصد الشرع، ويكون تحقيـــق ذلـــك و إنجازه - كما أشرنا سابقا- مهمة أساسية منوطة بالجماعة الإسلامية، إذ المفـــروض فيهـــا أن تســـعى إلى إيجـــاد حشـــود من العلماء يتناولون المعارف بالتنقيح والتمحيص ويحققونها تحقيقا يصل العلم النافع بالعمل الصالح.

وعـــلى شاكلة تحديد العلاقة بين العلم والدين ينبغي بيان حقيقة العلاقة بين الوحي والعقل، ذلـــك أن الاتجاه الذي يطرح مثل تلك الأسئلة يحاول - تلميحا أو تصريحا - المقابلة بين الوحـــي والعقـــل فينتهي إلى الوحي ضد العقل، يعدلون الإيمان باللاعقل، ومن ثم تصبح المواجهـــة قائمة بين الذين ينادون بالعقل والعلم والذي يستندون على الإيمان والمعتقدات، خاصـــة أن الذيـــن يطـــرحون القضـــية على هذا النحو تفيدهم محاولة الخلط بين الإسلام وبعـــض الـــبدع الـــتي انتشرت في أوساط المسلمين التي أصيبت فيها مجتمعات المسلمين بـــبعض مظاهـــر الانحطاط الفكري والسياسي والاجتماعي، في هذا السياق صادف مفهوم العقلانيـــة، وكـــذا العلمية، كما برز في إطاره الغربي قبولا ورواجا بين طوائف المفكرين والمـــثقفين إلى الحد الذي ذهب معه بعض هؤلاء إلى معارضة الإسلام بالعقل، استنادا إلى الثقافة الغربية والتجربة التاريخية الأوروبية.

وابـــتداء فإنه من الخطأ البين في التحليل أن يوضع العقل أو العلم في جانب والوحي والدين في جانب آخر، منظورا إلى العلاقة بينهما إما في مقام الانفصام أو في حالة التضاد والتناقض[١].

وحقيقـــة الأمـــر أن الصراع الأساسي لا يزال بين العقل الذي استند إلى الإسلام واجتهد، وهـــو واقف على أرض غير تلك الأرض من جهة ثانية، كما ينبغي أن يلاحظ أن العقول التي تعاملت مع الإسلام على أرضه تعددت في اجتهاداتها وتنوعاتها الفكرية.

ومـــن ثم فإن المنهجية المنضبطة في معالجة تلك القضية يجب أن تناقش مقولات الإسلام بحـــد ذاتهـــا وهـــذا ما يقرره العقل والعقلانية ويقرره العلم واللاعلمية، أما الحكم المسبق والمصـــادرة ابتداء على القيام بعلمية بناء علم سياسة إسلامي فهو أمر في حقيقته وجوهره مناقض للعلم ومخالف للمنهجية.

وتأسيســـا على ذلك يزداد اقتناع الباحث بأن الإسلام أولى بأن يكون صفة لهذه العلوم في مواجهـــة الأطروحات الأيديولوجية الوضعية وهذا لا شك سيقدم إضافة قيمة -إذا ما تمت هذه العمـــلية عـــلى نحو جاد- في خدمة العلم متبنية اتجاها أكثر انضباطا يعرف لفقه المعرفة حقه، وفهم العلم نصيبه، وتاريخ العلم دوره المخصوص والمحدد، وعلم اجتماع المعرفة كحقيقة يجب أن تكـــون حاضرة، والتأكيد على العلوم الإسلامية التي حفظها المسلمون ونقلها السلف إلى الخـــلف، ومن ثم يجب أن نعي أن وصف العلم "بالإسلامي" ليس إلا ترجمة لموقف فكري لـــلعلاقة بيـــن الدين والعلم والتفاعل بينهما، وهي نظرة في الإسلام تختلف عن كافة النظريات الوضـــعية في هذا المقام، وفي هذا السياق فحينما نصف علم السياسة بالإسلام فإن ذلك لا يـــتخطى العلم أو يتعدى مفهومه كما يحاول البعض أن يعدي ذلك أو يلمز به مستبطنا قيما

---

[١] أنظر في هذا السياق: منير شفيق، مرجع سابق، ص ص ١٨٣-١٨٤.

علمانية، غير واع بخصوصية الإسلام كدين، ورؤيته المتميزة للعلم وما هو علم وما هو غير ذلك، فالإسلام – وله الحق في ذلك – يستنكف أن يعالج إلا بأبجدياته، وإذا ما أردنا الاستقامة فإن هذا هو العلم لأن هذا المطلب قبل أن يكون مشروعا فهو مطلوب بكل المعاني ومنهجي في جوهره، ومن ثم فإن الباحث يعي تماما أن مناقشه قضية علم سياسة إسلامي وضرورة بنائه، هي من عين العلم لا خارجة عن حدوده ورسمه مهما كانت الدعاوى وأيا كانت التحفظات.

دعوى عالمية العلم والمنهج، ومن ثم يجب الأخذ به ووجوب اتباعه:

في البدء ليس من المبالغة في شيء أن نؤكد ما انتهينا إليه في رد الدعوى السابقة من أن طرح قضية "بناء علم سياسة إسلامي" تعتبر ضرورة منهجية، خاصة في سياق رصد أهم التوجهات الفكرية على الساحة الثقافية والعلمية، خاصة ذلك التوجه الذي عبر عن تلك الدعوى الخاصة بأن المنهج عالمي، هو من قبيل التراث الإنساني المشترك يجب الأخذ به دون تردد.

وواقع الأمر أن هذا التوجه في إطار تلك الدعوى لا يحدد أمرين مهمين:

الأول: يتعلق بعدم تحديد مفهوم "المنهج" وهو إن حدده حصر معناه في اتباع مجموعة من الخطوات لتعين الباحث في محاولة الوصف والتحليل والتفسير.

الثاني: يتعلق بعدم تحديد ما هو إنساني أو عالمي، وشروط ذلك ومدى صدق هذه الدعوى على إطلاقها، إذ تبدو مقولة "عالمية المنهج" استمرارا لمقولة أوسع انتشرت في فترة أسبق زمنيا حول "عالمية الثقافة" و "عالمية العلم" ومع ازدياد التحفظ على هذه المقولات وبروز وتعاظم توجه آخر يؤكد خصوصية الثقافة والعلم، برزت تلك الدعوى متدثرة بلباس "عالمية المنهج"[1].

وغاية القول في هذا المقام أن هذا التوجه الذي جعل من تلك المقولات مقدماته الأساسية في إحداث عملية التغريب، استطاع أن يرسخ هذه المقدمات دون فحص ومراجعة، بل إن بعضا ممن ينتمون إلى الاتجاه التوفيقي قد ردد هذه المقولات أو بعضها، دون وعي منه بالتحفظات المبدئية حول تلك القضية.

ويرى الباحث أن معظم من يمثل هذا التوجه التغريبي سواء نقلا أو توفيقيا تنقصه الدقة في طرح الأسئلة الخاصة بهذه القضايا المتعلقة بخصوصية علم السياسة، وترتيبها، فيبدأ

---

[1] انظر في بيان هذا التوجه: منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ٢٠. د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ص ٧٣-٧٤.

أنور الجندي: **أصالة الفكر العربي الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي**، سلسلة كتب إسلامية ، القاهرة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، رجب ١٣٨٩هـ – سبتمبر ١٩٦٩، ص ٤٣ ويجدر في هذا المقام أن نشير إلى أن هذا المؤتمر الأخير للجمعية الدولية للعلوم السياسية، شهد تركيزا ملحوظا على فكرة عالمية علم السياسة. Globalization of Political Science

إلا أن هذه الفكرة رغم التركيز عليها، وفي إطار ما قدم من بحوث تدور حولها لم تتعرض لمعظم القضايا السياسية الأساسية التي يثريها هذا الموضوع وسيكون هذا موضع اهتمام الباحث تحليلا وتفصيلا في بحث قادم حول "صناعة علم السياسة المعاصرة". انظر:

International Political Science Association, World Congress, XIV, Programs, August 28-September 1, Washington , D. C, 1988.

أنظر كذلك: International Political Science Association, World Congress, XIV, International Political Science Abstracts, Washington, August 28-September 1, 1988.

قارن ذلك بدعوى عالمية الإسلام: سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي.. ، مرجع سابق، ص ص ٥٤ -٥٥.

د. محمد علي ضناوي، **مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية**، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣، ص ص ٢٣-٢٧، ص ٢٩ وما بعدها.

فـــي الغـــالب بســـؤال فحواه (ماذا نأخذ؟ وما ذا نرفض من حضارة الغرب، أو الحضارة الإنســـانية؟) على حد تعبير البعض ضمن هذا التوجه، وعلى الرغم من صحة هذا السؤال ومشــروعيته مـــن حيث صياغته ومبناه إلا أن مكمن الخطأ والخطر يتمثل في البدء بهذا التساؤل السابق دون الفطنة إلى سؤالين يجب أن يسبقاه في الترتيب وهما:

- (مـــن نحـــن؟) ومـــا يثيره ذلك من البحث في قضية الهوية وما يتركه ذلك من دلالات سياسية ومنهجية.

- (مـــاذا نمـــلك؟) ومـــا يشـــير إليه ذلك فيما يقدمه الوحي والأصول الإسلامية على وجه الخصـــوص، ومـــا يســـهم به التراث الفكري والتاريخي، باعتبار كل ذلك مصادر مهمة لـــلمعرفة وتقويمها، وما يقدمه كل ذلك من إمكانات لبناء مفاهيم إسلامية سياسية، وخطوط مـــنهجية أساسية ذات أهمية في هذا المقام وبعد ذلك أو أثناء ذلك، أو بعبارة أدق في سياق كل هذا، يمكن طرح السؤال "ماذا نأخذ..؟".

ورد هذه الدعوى القائلة "بعالمية المنهج" يستند إلى مجموعة متكاملة من الملاحظات:

الأولى: بيـــان وضبط مفهوم المنهج: فالمنهج هو الطريق الموصل للمقصد، وبقدر اكتمال المقصـــد وبيانـــه يكـــون المنهج المؤدي إليه كذلك والمنهج دراسة لا يمكن أن تكتمل إلا بالفطـــنة لمـــا يمكـــن تسميته بما قبل المنهج، أي الأساس الذي لا يقوم المنهج إلا عليه، والمنهج ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشطر في معالجة التطبيق.

والمـــنهجية تعتـــبر علم بيان الطرق والوقوف على الخطوات أو الوسائط أو الوسائل التي يـــتحقق بها الوصول إلى الغاية والمقصد على أفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال، وأهم وظائفها الوضوح والنظامية والضبط، وفقدان أي وظيفة من تلك يفقد المنهجية جوهرها أو معناها بل مغزاها.

كما أن المنهج في جوهره. مجموعة مفاهيم يوظفها الباحث في معالجة موضوعه ويستعين بهـــا على تتبعه وتحليله وتفسيره[1] بل وتقويمه الأمر الذي يعني أن أي خطأ وعدم وضوح فـــي بناء المفاهيم يترك آثاره في النهاية على البناء المنهجي في ذاته فيحد من صلاحيته، ويقلل من فاعليته ويبدد من إمكاناته في الدراسة والتحليل.

---

[1] مـــن الجدير بالإشارة أن هذه المعاني تؤكدها اللغة، فالمنهج لغة هو الطريق الواضح والسلوك المبين، والسبيل المستقيم، يقال نهج الطريق أبانه وأوضحه ونهجه أيضا سلكه. ويمكن مقارنة هذه المعاني بالكتابات الغربية التي تميل إلى حصر مفهوم المنهج ودلالاتـــه فـــي نطـــاق النشاط الذهني أو الفكري للإنسان وتستبعده من مجال الممارسة والحياة اليومية. بينما تعبر عن الأخيرة باصطلاح آخر Way of life method لذا غالبا ما تقع دراسات المنهج في إطار الدراسات النظرية أو الكتابات الفلسفية. إلا أن الإسلام بوصفه منهج حياة شامل يلعب دورا جوهريا في حركة الإنسان الحضارية وأنه بدون تحديد المنهج وفق المعنى الذي يرتبط فيه المستوى التنظيري والحركي في ان واحد ، فليس ثمة طريق يوصل إلى المقاصد والغايات مهما بذلك من جهود وقدم من عطاء. انظر في تفاصيل ذلك: محمود شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا** ، القاهرة، دار الهلال ، أكتوبر ١٩٨٧، ص: ٣٤ وما بعدها.
د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي **مرجع سابق**، ص ١٢.
Jusid Buchler, **The Concept of Method**, New York Columbia University Press, 1952, pp. 1-8.
Charls Hills Kaiser, **An Essay on Method**, New Burn- Swich: Rutagers University Press, 1952,pp. 6-10.
انظر كذلك حول **مفهوم** المنهج وشموله للنظر والحركة والبيان حقيقة الارتباط بين **مفهوم** الدين والشرعة والمنهاج: سيد قطب، **معالم الطريق** ، بيروت، دار الشروق، د. ت. ص ص ٨-١١و مواضع أخرى. د. عائشة عبد الرحمن، **مقدمة في المنهج**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧١، ص ٩ وما بعدها وفي اعتبار المنهج مسألة مفاهيم بالأساس انظر: د. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ١٢.

الـثانية: الوعي المنهجي ذلك أن افتقاد هذا الوعي يجعلنا ننحرف بالمنهجية ووظيفتها بل قد يتطرق بنا الأمر إلى إطلاق اسم المنهج على بعض منها، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة، فإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد ، فإنه يفرض معرفة الطريق وبيان وسائط الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه – أي المنهج – مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق.

الثالثة: المنهج والنمط المجتمعي: في إطار ما أورده الباحث حول ضرورة الوعي المنهجي والذي يشكل التناول المنهجي للواقع أحد أن لم يكن أهم مستوياته، إذا كان من المقطوع به أن المنهج لا يجوز، كما لا يمكن، أن يبرز مجردا من و عن مقولاته ونماذجه وأطره التحليلية ومفاهيمه وقبل كل ذلك فلسفته التي استند عليها، فضلا عن وسائله وأدواتها، لأنه تشكل فيها ومن خلالها، فإنه والحال هذه يمكن القول أن المنهج الذي تكون عبر النمط الحضاري الغربي يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إذا ما تدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أدق يصبح هذا النمط الغربي معياره في رؤية الأنماط الأخرى ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها.

كما أن المقولات التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه تصبح كالطوق على عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة إلا من خلالها وبتأثيرها فكل منهج يحمل في مكوناته موضوعات ومفاهيم حول: الدين والأمة والفكر والثقافة والاقتصاد والاجتماع والإنسان والكون والزمان، والطبيعة والأخلاق والقيم وما إلى ذلك، فهل يمكن –والحال هذه– استخدام هذه المقولات والمفاهيم المشتقة من تجربة المجتمعات الغربية لفهم الإسلام والمجتمعات الإسلامية؟ وهل يمكن تعديتها تلقائيا وآليا بصورة عفوية دون فحص التميز والاختلاف والفروق بين رؤية الإسلام لهذه المفاهيم وبين الرؤية الغربية لها؟ وأخيرا هل يمكن فهم الإسلام من خلال مناهج الغرب من مقولاته حول "الدين" مثلا .. وكذا النمط الإسلامي؟؟ أم أن قراءة النمط المجتمعي الحضاري يجب أن يكون ضمن منطقه الخاص؟ الأمر الذي يبعد عن العلمية كل منهج لا يقرأ النمط الحضاري المجتمعي المحدد من خلال منطقه الخاص النابع من آليات حركته ومختلف مكوناته وبأبجدياتها الخاصة به؟

وفي هذا السياق تبدو الأسئلة وفق الترتيب السابق (من نحن؟ ماذا نملك؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض من الغرب أو غيره؟) ليست إلا عناصر في تساؤل أكبر هو على أي أرض نقف؟ ذلك أن الإجابة عن المعضلات القائمة في الواقع قبل تحديد الأرض التي نقف عليها ومنها ننطلق، هو أمر لا يعد من الناحية المنهجية صحيحا كما أنه ينافي أصول الاستقامة العلمية، ولا مفر من التسليم بأسبقية ذلك التحديد قبل تقديم الإجابات واقتراح الحلول.

ولا شك أن محاولة الإجابة على هذه التساؤلات جميعا يحتاج مزيدا من التقصي والبيان والتفصيل بما يعين على توضيح فكرة هذا الفصل.

المطلب الثالث

بناء علم سياسة إسلامي: ضرورة منهجية

إن الحديث عن الدواعي والضرورات أمر ميسور، وكذا الحديث عن الدعاوى والتحفظات أمر ليس من الصعوبة، ولكن وقوفنا عند هذا الحد يجعل البعض يتهم هذا العمل بالقصور واتخــاذ مواقف الدفاع دون تخطي ذلك إلى عملية البناء ذاتها، وبرغم أننا أفردنا جزءا من هذا الفصل ليناقض الدعاوى والتحفظات ومحاولة رد هذه الدعاوى، كأننا انسقنا إلى المنهجية الدفاعيـــة الـــتي ننقدها، فإن الأمر على غير ذلك فالباحث يعد رد هذه الدعاوى ودفع هذه الاعتراضات وتبديد هذه التحفظات أمرا مهما يتجاوز مواقف الفكر الدفاعي وتبديد الطاقات الذهـــنية في محاولة لتوجيه النظر إلى ضرورة البحث في تحديد وتأصيل وضبط المفاهيم الأساسية، وعدم الانسياق إلى أسئلة من هذا النوع بل ضرورة فحص مكوناتها وعناصرها المفاهيميـــة وطريقة صياغتها، فضلا عن معرفة ترتيب السؤال ضمن مجموعة الأسئلة أو البحث عن التساؤل الذي لم يسأل وكان الواجب البدء به .. وأن هذه العمليات رغم خفائها إلا أنهـــا ذات أهمية قصوى وينتمي معظمها إلى دائرة ضبط المفاهيم. وإحكام الصياغة أو فـــي كلمة واحدة تدخل في دائرة الضبط المنهجي ومن ثم كانت الإشارة في الفكرة السابقة إلى الأسئلة الواجب أن تسأل في هذا المقام، والإشارة إلى ضرورة ترتيبها في نسق معين. الـــنقطة الثالـــثة تتأســـس على النقطتين السابقتين (الدواعي والدعاوى) ذلك أنها تشير إلى عمـــلية البـــناء لعلم السياسة الإسلامي باعتبارها ضرورة منهجية حيث تسير بذلك خطوة أبعـــد مـــن حديـــث الدواعـــي ورد الدعاوى إلى بعض الجوانب والإشارات لعملية البناء الإيجابيـــة لعـــلم سياســـة إسلامي وذلك في إطار الإجابة على التساؤلات (من نحن؟ ماذا نملك؟ ماذا نأخذ وماذا نرفض؟) كإطار مهم ينظم عملية البناء والتوجه إليها.

(أ) الهوية وبناء العلم: من نحن؟ (قضية الهوية)؟

يشـــير هذا السؤال إلى البحث في قضية ذات أهمية وهي الهوية، وقد درج الكثيرون ممن يعمـــل فـــي حقـــل الدراسات السياسية أن يعالج تلك القضية من منظور ما اصطلح على تسميته بـ- "أزمة الهوية".

وواقـــع الأمـــر أن إثارة هذه القضية على هذا النحو من منظور الأزمة أمر يجب التحفظ عـــليه، ذلـــك أن هذا التصور يدفع الباحثين للتوجه لدراسة هذه القضية في الواقع مباشرة دون البحث في قضايا نظرية تتعلق بمسألة الهوية وأهميتها:

(١) الهويـــة وما تتركه من أهم الدلالات السياسية خاصة في الواقع العربي وأهمها: العلاقة بين الهوية الإسلامية والقومية العربية والمصرية أو السورية أو العراقية مثلا.

(٢) الهوية وما تتركه على المستوى المنهجي من دلالات مثل:

(أ) الوعي المنهجي وقضية الهوية.

(ب)التناول المنهجي للواقع العربي المعاصر.

(ج) الوعـــي والموضـــوعية والهوية واقتراح الاستقامة كبديل لمفهوم الموضوعية. ونوالي هذه القضايا بمزيد من البيان والتفصيل.

(أ) الهوية ودلالاتها السياسية في الواقع العربي (الإسلام والهوية):

لا شـــك أن هناك مجموعة من الروابط المتعدد (الأسرة - القبيلة - القوم- الوطن)، يرتبط بهـــا الإنسان بحسبه فردا في جماعة، خاصة في واقع صار فيه مفهوم الدولة القومية واقعا

مسيطرا في التعامل دخل المجتمع السياسي وخارجه مرتبطا بقضايا أخرى تتعلق بحقيقة الانتماء وتحديد وجهة الولاء، وهو ما يفرض على الباحث استكمالا للبيان أن يتعرض لنقطة أساسية ترتبط بصورة مباشرة بقضية الهوية ودلالاتها.

مفهوم الأمة والروابط الإنسانية الفطرية الأخرى:

تندرج الروابط الإنسانية من ارتباط الإنسان بنفسه وتمر بالروابط مع الغير (الأسرة- الجوار- القبيلة- القوم- الوطن- الجماعة- الصحبة- الأمة- بني الإنسان) كما يرتبط الإنسان بفكرة أو عقيدة أو مذهب. وأخيرا يرتبط بشيء يتحصل عليه أو يملكه، وكافة الارتباطات الإنسانية هي روابط فطرية قدرها الإسلام [1] بالاعتبار اللائق بها دون إفراط أو تفريط.

فبدءا من رابطة الإنسان بنفسه، فقد أكد الإسلام على ألا يلقي الإنسان بيده إلى التهلكة[2] وقرر أن في القصاص حياة حفاظا على النفس[3] وصار حفظ النفس و ما يتبعها من مقاصد الشرع لها مكانها المخصوص في سلم المقاصد الشرعية إلا أنه أكد على التضحية بالنفس في الجهاد لإعلاء الإيمان[4].

ورابطة الصحبة: تجاوزها الإسلام ليعبر عن صحبة من نوع فريد فهو إن أقرها إلا أنه حدد لها محتواها ومسيرتها فصارت الصحبة منهجا واتباعا للشرع.

ورابطة الأسرة أو العائلة: قدسها الإسلام مقرا لها مؤكدا على أهميتها في حفظ النسل والنفس، إلا أن هذه الرابطة ارتبط بالمنهج بضرورة أن يتم الزواج بالصورة الشرعية المفضية إلى الإعلان والإشهار، وكما ارتبطت بالمنهج في تحديد المحرم عليه شرعا والمباح منه، وأخيرا ارتبطت بتأسيسها على عنصر الإيمان فلا زواج من مؤمنة لكافر، أو من مؤمن لكافرة معليا بذلك وشيجة الإيمان، وليس أدل على ذلك من التوجيه القرآني لبعض الأنبياء بإعلاء رابطة الإيمان على البنوة أو الأبوة أو الذرية[5].

ورابطة القبلية كطور حضاري تعامل معها الإسلام ليستثمر فيها كل جوانب الخير والتجميع صارفا عنها كل جوانب الشر والتفريق فالعصبية منتنة، ودعوة الجاهلية الأولى، إلا أن ذلك لم يمنع التعامل مع القبلية كإطار نظامي فأمر كل قبيلة أو تجمع قبلي بأن يخرج منه عريف أو نقيب يعود إليهم لاستطلاع آرائهم عند المشورة في أمور عامة، إلا أنه هاجمها بلا هوادة حينما انقلبت إلى ولاء أعمى ونصرة عصبية عندما انطلقت الصيحات و "آوساه" "واه خزرجاه" فوصمها بدعوى الجاهلية موسعا حقيقة النصرة والولاء إلى المنهج والعقيدة لا إلى الشخص والإنسان "انصر أخاك ظالما أو مظلوما .." [6].

---

[1] تحدث الدكتور سعيد إسماعيل عن حقيقة تلك الروابط الفطرية إلا أنه لم يشر إلى أن الإسلام قد حدد محتواها تحديدا متميزا، فضلا عن أنه لم يشر في طبيعة العلاقة بين القومية والإسلام إلى حقيقة التصاعد عند التعارض بينهما. أنظر: د. سيعد إسماعيل، أمة عربية واحدة ذات رسالة إسلامية خالدة، **الأهرام** ، ١٩/٨/ ١٩٧٨.

قارن في هذا د. عبد الصبور شاهدين، إسلام أو قومية ، **الأهرام** ١٩٨٧/٦/٣.

[2] "ولا تُلْقوا بأيْديكمْ إلى التّهلُكة" (**البقرة/ ١٩٥**).

[3] "وَلكمْ في القصَاص حياةٌ" (**البقرة/ ١٧٩**).

[4] "لكنْ الرّسُولُ وَالّذين آمنُوا معَهُ جاهدُوا بأمْوالهمْ وأنفُسهمْ" (**التوبة / ٨٨**).

[5] يقول القرآن في ذلك "يَانُوحُ إِنّهُ ليْسَ منْ أهلكَ إِنّهُ عملٌ غيْرُ صَالحٍ" (**هود/ ٤٦**) "وَإِذْ ابْتلى إبْراهيمَ ربُّهُ بكلماتٍ فأتمّهُنّ قال إنّي جاعلُك للنّاس إمَامًا قال وَمنْ ذُرّيّتي قال لا ينَالُ عَهْدي الظّالمِين" (**البقرة/ ١٢٤**).

[6] وتكملة الحديث "قال رسول الله ﷺ انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قيل أرأيت إن كان ظالما كيف أنصره؟ قال ﷺ تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره" رواه البخاري في صحيحه، أنظر: النووي، رياض الصالحين، .. **مرجع سابق**، ص ٥٢.

ورابطة القوم أو الوطن: شأنها شأن تلك الروابط السابقة تحكمها ذات القاعدة من سلم المقاصد الشرعية عند التعارض، فإنها رابطة يجلها الإسلام ضمن ما يجيزه على ألا تتعارض مع العقيدة ذاتها، ومن هنا اعتزال إبراهيم قومه، وهجر النبي وطنه، وأمر المؤمن بالهجرة (المكانية) في حالة فقدان أمنه وأمانه على عقيدته وإيمانه، إلا أن هذا لم يمنع النبي من القول عند شروعه في الهجرة تاركا مكة بأنها "أحب البقاع إليه"[1]، فإنها في المقام الأول هجرة إيمان وهجرة إصرار لا فرار، بل إن هذه القاعدة تحكم كل ارتباط إنساني بالأشياء من "مال" أو "ملك" أو غير ذلك حيث يتعامل معها الإسلام بمنطق الاقتصاد في النفقة والعدل في التوزيع إلا أنه يحث من جانب آخر على الجود في الإنفاق (الزكاة – الصدقة).
فالإيمان إذن هو المعيار الحاكم الذي حدد لكل تلك الروابط محتواها هادما فيها كل ما يتسرب إليها من نواقض الإيمان مزكيا كل ما لا يصادمه مؤكدا ما يرسخه.
ومن هنا تبدو تلك الروابط جميعا ليست مطلقة الاعتبار إلا بمقدار التزامها بالإيمان أو قواعده وحدوده، تنفك إذا ما صادمته وتنعقد إذا ما أكدته والتزمت به.
وفي هذا السياق فحسب يمكن فهم حقيقة الولاء وعلائق الانتماء ذلك أنها مقيدة جميعا بأصل كلي تنخرم بانخرامه وتنعقد بأحكامه. ومن ثم فإن التعامل مع هذه الروابط تحكمها أسس ثلاث:
الأول: التأكيد على فطريتها في ارتباطها بالإنسان.
الثاني: الإصرار على إعطائها المحتوى الإيماني المتميز
الثالث: انفكاك عراها بمصادمتها للإيمان والإسلام في حركة الحياة.
وعلى هذا وجب النظر إلى مجموعة الروابط تلك وأخصها العلاقة بالقوم أو الوطن (القومية) وفق هذه الأسس التي لا تنفيها حكما أو تثبتها إلا بمقدار تعلقها بالإيمان وفق قواعد المقاصد الشرعية بإعلاء الدين والحفاظ عليه في سلم التصاعد.
وعلى هذا فإن الصياغة للعلاقة النظرية بين القومية والإسلام لا تكون ببادئ الرأي من الرفض أو الاتفاق بل تتجاوز ذلك لمناقشة المحتوى (للقومية) حتى يرتبط الحكم بعد ذلك بالدليل، وفي إطار من الدراسة المتأنية لحقيقة التصاعد التي أهملها الكثير من المفكرين فذهبوا بين اتجاهات كلها تقود إلى إفراط أو تفريط.
وفي شأن هذا الإعلاء للإيمان جوهر مفهوم الأمة في الرؤية الإسلامية فإن الرعية في هذه الأمة تتخطى الحدود المكانية في إطار مفهوم الدولة القومية لتجعل من المسلمين كافة رعية لها.
خلاصة القول أن كل قوم يستند إلى رابطة ما، ومن أهم الأسس التي تستند إليها تلك الروابط اثنين:
الأول: يتأسس على الإيمان والعقيدة.
والثاني: يرتكز على روابط مادية وضعية مثل: القوم– والجنس– والإقليم– والمصلحة– ... إلخ.
وهذا التمييز يثير بدوره أهم القضايا التي تطرح في هذا المقام مثل العلاقة بين القومية والإسلام وما يتفرغ عن ذلك من قضايا. خاصة أن مفهوم القومية قد اختلط، حينما برز

---

[1] انظر في اعتبار الإسلام للوطن: د. محمد سعيد رمضان البوطي "الوطن مهاد لا بد منه"، **الوعي الإسلامي** الكويت، السنة السابعة، العدد (٧٢) محرم ١٣٩١هـ – فبراير ١٩٧١ ص ص ٤٤-٤٩. محمد الأباصيري، "المعاني السامية في الوطنية"، **الوعي الإسلامي** الكويت، السنة (١٧) العدد (١٩٨)، جمادى الآخرة ١٤٠١هـ-أبريل ١٩٨١م ، ص ص ٣-٥.

فـــي الدول الإسلامية بحركات التحرر مما خلق تيارا عريضا مؤيدا لانتشاره والتمسك به دون مراجعة والوقوف على حقيقته.

وقـــد تـــراوح مفهـــوم القومية – مع غموضه واضطرابه – بين أكثر من معنى بدءا من الإقليمية والعنصرية وانتهاء إلى الوحدة بين دول قومية كما تمايز المفهوم في علاقته بالدين ما بين اعتبار الدين أحد الأسس أو تنحيته جانبا وظل مفهوم القومية بمعانيه الغربية يتراوح في تفكير معظم الكتاب والمثقفين العرب والمسلمين ما بين مناهض له أو مجيز أو معضد، وعلى هذا فقد تعددت الاتجاهات في العلاقة بين القومية والإسلام إلى أكثر من اتجاه:

١- اتجـــاه الانفصـــال والصـــراع حيث يقوم هذا الاتجاه على أساس من تناقض القومية العربية في محتواها مع الإسلام في محتواه.
٢- اتجاه التوحيد والتماثل ما بين الإسلام والعروبة.
٣- اتجاه التوفيق الذي يرى رغم تميز الاثنين إلا أن بينهما علاقة وفاقية.
٤- اتجاه التصاعد ويتراوح بين موقفين الأول يعلي جانب الإسلام والثاني يعلي جانب القومية.

وقد اختلطت معظم هذه التوجهات بواقع معاش فرض نفسه، دون محاولة للتنظر الصحيح لهذه العلاقة وضبطها.

ويرى الباحث أن العلاقة بين القومية والإسلام أو بالأحرى بين العروبة والإسلام يجب أن يدقق بشأنها فضلا عن خصوصيتها، فالرؤية الإسلامية إذا تعتبر روابط مثل النسب والوطن والقـــوم إلا أنهـــا في ذات الوقت تتحفظ على كل ما ينافي أصولها من عصبية جاهلية أو رابطة عنصرية، والمواءمة بين طرفي العلاقة أمر قائم مشروط بحقيقة مكان كل منهما في ســـلم التصاعد، فإذا ما تعارضا أو تناقضا فإنه في هذه الحال يجب تقديم الإيمان والإسلام على القومية – والوطن والارتباط بأرضه، يدل على ذلك آيات كثيرة في القرآن تؤكد على سمو الإسلام والإيمان عن روابط مثل النسب أو القوم أو القرابة أو ما شابهها، وهذا الأمر هو ما غفل عنه كثير ممن بحثوا في مسألة العلاقة بين الإسلام والعروبة.

والموضـــوع في هذا الصدد متسع الأطراف متعدد العناصر متشعب المسائل يكفي الباحث فيـــه مـــا أشـــار إليـــه[1] إلا أنه من الموضوعات التي في حاجة إلى دراسة مستقلة لفكرة القومية وآثارها في واقع الإسلام المعاصر.

ولا شـــك أن هـــذا الضبط لقضية الهوية، وبيان أهم دلالاتها السياسية على النحو السالف بيانـــه، يوضح مدى الانتقال في حكم ما يثار من مناقضات حول هذه القضية، بما يحرفها عـــن تقصـــي قواعـــد الاستقامة بل ربما يزيدها غموضا وليس السير في طريق ضرورة تحديدهـــا وضـــبطها. ذلك أن تحديد الهوية بشكل منضبط محدد القواعد والروابط ليس إلا مقدمة أساسية للإجابة الصحيحة على التساؤل الأكبر: على أي أرض نقف؟

---

[1] انظر في مفهوم القومية كما تعرفه الخبرة المعاصرة :

د. حورية توفيق مجاهد: **القومية كظاهرة عالمية**، "محاضرات مطبوعة" تمهيد ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٣ وهي إحدى المقالات الهامة التي طرحت المفهوم بشكل جديد يختلف عن الدراسات السابقة في هذا الموضوع.

أنظر أيضا: د. حورية توفيق مجاهد: **الاستعمار ظاهرة عالمية**، القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥ ، ص ١٢٨ وما بعدها.

د. أحمد يوسف أحمد، "**القومية والوحدة العربية**" ضمن: عروبة مصر ـــ حوار السبعينات، إشراف د. سعد الدين إبراهيم، الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٨م، ص ص ٢٢-٢٣.

د. عبد الكريم أحمد، **القومية والمذاهب السياسية**، القاهرة الهيئة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٥، ص ٤٥ ومواضع متفرقة أخرى.

(٢) الهويـــة ودلالاتهـــا المنهجية: ولا يقتصر أثر الهوية وضبط مفهومها على الدلالات السياسية، بل يتطرق ذلك إلى أهم الدلالات المنهجية، والتي نشير إلى ثلاث منها:

(أ) الوعـــي المـــنهجي والهوية: من الضروري الإشارة إلى الوعي المنهجي، ذلك أن افتقاد هـــذا الوعـــي جعلـــنا ننحرف بالمنهاجية ووظيفتها بل قد تطرق بنا الأمر إلى إطلاق اسم المـــنهج على بعض منها، رغم أنها لا تمت لهذه التسمية بصلة. فالمنهاجية في حقيقتها تعد مصـــدرا لابتغاء الرشد وتحقيق الوعي، فإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد فإنـــه يفـــرض علم الطريق، بيان الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق[١].

وتفـــرض الدراســـات الإسلامية ذلك التأصيل للفكر المنهجي لتحقيق التحصين الثقافي والتميز الحضـــاري وضرورة العودة إلى الجذور والينابيع الأساسية والتمكن من العلوم الأصلية لتراثنا، واســـتئناف البـــناء عـــلى الأصـــول الحضارية والثقافية الإسلامية، ليأتي التجديد من مواضع صـــحيحة، مبنيا على أصول سليمة ويحكم حركته ضوابط شرعية ويقف على أرض صلبة في مواجهـــة كل ما يحصره أو يطارده لترده عن دينه أن استطاعت، ويتحقق به الصلاح المطلوب لعمـــارة الأرض والقيام بأعباء الاستخلاف الإنساني عن جدارة وأهلية واستحقاق، ومن الحقائق الـــتي فـــي حاجة إلى التأكيد الدائم والتنبيه المستمر أن غياب المنهج وفقدان الضوابط الشرعية يؤديـــان إلى الفوضى الفكرية في الحياة العلمية والثقافية وهو ما يتمثل في ضياع المقاييس وكـــثره الـــتكرار والاجترار والتبعثر وضياع الرؤية الشاملة، وعدم إبصار الأولويات، وتوالي النكســـات الفكرية والسياسية، والتجاوز في دخول الساحة الفكرية ومحاولة المساهمة فيها ممن يحســـن ذلك وما لا يحسنه، والاجتراء على القول في الدين وتفسير مقولاته ونصوصه بلا فقه ولا عـــلم. فـــلكل علم منهجه وأهله وضوابطه لذلك تبقى الحاجة ماسة إلى الكتابات المكثفة في المـــنهج، وبعد هذه الفوضى الفكرية التي تسود حياة المسلمين الثقافية، والتي تشكل بحق "أزمة فـــي المـــنهج"[٢] يبقى المطلوب دائما، إشاعة علوم المنهج في الأمة بشكل عام، استمرار تناولها بالبحث والدرس والنقد والموازنة والترجيح، حتى يشكل البحث في المنهج مناخا عاما ينشأ عليه عقـــل الأمـــة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة. ولا خيار ونحن نحاول إصلاح ما فسد وتقويم ما انحرف وإحياء ما غيب أو اندرس وتجديد معرفة الأمة بدينها إلا بالعودة لتمثل العلوم الأصلية، واكتساب المناهج التي قامت عليها حضارتنا وتراثنا (الوعي بالمادة).إلا أن هذا التمثل لا تكتمل عناصره ولا مكنات تفاعله إلا (بفقه عملية التطبيق) والتي تعني الوعي بأمرين:

الأول: أنـــه مـــن المطلوب أن نقف مع العلوم الأصلية لوصلها بواقع الحياة بعد أن توقفت وأصـــبحت تجـــريدات بعيدة عن الواقع، ومقولات نظرية ومنظومات محفوظة لا تلد فقها ولا تدخـــل واقعـــا، ولا شك أن هذه الدراسات المنهجية ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تنعكس حضاريا وثقافيا على حياة الأمة، لأنها في نهاية المطاف

---

[١] د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل، **مرجع سابق**، ص ص ٢-٣.

[٢] د. همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، **كتاب الأمة**، قطر: رئاسة المحكم الشرعية، المحرم ١٤٠٨ (انظر مقدمة الكتاب لعمر عبيد حسنه ص ص ٧-١٢). رغم أن مجلة الفكر العربي. قد خصصت أول أعدادها لمناقشة قضية الفكر العربي وأزمة المنهج، إلا أنها في الحقيقة لم تتناول أيا من المسائل الجوهرية بصدد هذه القضية. انظر د. مطاع الصفدي (محرر) الفكر العربي وأزمة المنهج (ملف) مجلة **الفكر العربي**، بيروت ــ ليبيا: معهد الإنماء القومي، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو ١٩٧٨، ص ١٦ وما بعدها.
د. حامد ربيع، مقدمة سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، **مرجع سابق**، ج١، ص ٣١ ومواضع أخرى متفرقة.

مـــن عـــلوم الآلة التي تكتسب للاستخدام، ومن المؤسف حقا أن الكثير من هذه العلوم التي تشـــكل المـــنهج الأساسي للعقل المسلم لم يبق لها في حياتنا إلا القيمة التاريخية أما القدرة عـــلى الاستفادة من الماضي لصناعة الحاضر فلا تكاد تذكر خاصة على مستوى المنهاجية إن هـــذه الخطـــة الإيجابية التي تشكل جوهر التجديد على المستوى الفكري والمنهجي إنما تقود إلى الوعي بالأمر الآخر.

الـــثاني: إن مـــنهاجية التـــلفيق، والتجديد من خارج، إنما تعبر عن إخفاق على المستوى المـــنهجي ساهم في تكريس التخلف وتنميته، لأن هذه المنهاجية أخطأت جوهر المنهج ذاته حيـــنما قاست الواقع الحضاري للأمة بغير مقياسه الصحيح وأقامت البناء على غير أسسه، واعتـــبرت الحضـــارة الغـــربية وعـــلومها هي المقياس لكل حضارة وهو أمر آن الأوان لمراجعته بل لمواجهته.

ومن هنا تبدو عملية الوعي المنهجي ذات عناصر متعددة ومتفاعلة:

١- الوعي بالمادة ومصادر التنظير المنهجي الإسلامي.
٢- الوعي بالإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها.
٣- الوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي.
٤- الوعي بالصعوبات.

(ب) التـــناول المـــنهجي للواقع العربي المعاصر: في إطار ما أورده الباحث حول ضرورة الوعي المنهجي والذي يشكل أسلوب التناول المنهجي للواقع أحد مستوياته وكذلك ضرورة إدراك الصـــعوبات التي تحيط بهذه العملية خاصة ما يؤثر فيها على المنهج ومن ثم النتائج والتعميمات، وتجدر الإشارة إلى نقطتين رئيسيتين في هذا المقام:

الأولى: عـــلى أي أرض نقف؟[1]، يبدو هذا التساؤل من النوع الذي تدور حوله المجادلات الفكـــرية، وتتعدد التوجهات إلا أنه في الحقيقة يثير أكثر من قضية منهاجية، ذلك أن تحديد الأرض الـــتي نقـــف عليها لا بد أن يحدد بدوره الحلول للمشاكل التي تواجهنا، وليس هذا انهـــزاما أمام مشكلات الواقع الراهن، كما أنه ليس واقعا في إطار المطالبة بإنجاز الحلول عـــلى الفـــور، وإلا اعتبرت كل الخطوات الأساسية والإجراءات التحريرية النابعة من فقه الواقـــع وفقـــه الأولويات عمليات هروبية، وإذا كان البعض قد يدعي أن هذا التساؤل من قـــبيل ضياع الوقت بما يوهم أن أصحاب هذا الاتجاه لا يريدون مناقشه هذه المسألة أصلا، لأنها تضعهم وجها لوجه مع الإسلام بما يفرض إعادة النظر في مواقفهم من الإسلام ومن حضـــارة الغرب، ومن ثم مناقشه عدد كبير من المقولات والمعايير التي تعد -في عرفهم- مـــن قبيل المسلمات غير القابلة للمساس فضلا عن النقاش.ومن نافلة القول التأكيد على أن تحديـــد الأرض الـــتي نقف عليها لا يعني أن الحلول للمشاكل الراهنة جاهزة أو معدة سلفا وذلك لسببين:

* إن الـــرؤية الإسلامية لا تقفز على الواقع أو معطياته ولا تتجاهله أو تجعل من عمليات التـــنزيل عمـــلية قســـر وإكراه، بل هي تعتبر الواقع حيث أن نسق الشريعة والدعوة إليها ومـــبادئها ومقاصـــدها، والتدرج في إرساء الأحكام، والنزول المنجم للقرآن، إنما يعبر عن حقـــائق جوهـــرية تعـــني باعتبار الواقع، اعتبار تغيير وتقويم لا اعتبار فرض أمر واقع والحفاظ عليه مهما كان فساده.

---

[1] اعتمدنا بصلة أساسية على الأستاذ منير شفيق في إثارة القضية. منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ص ٩٥-٩٩

* أمـــا الســـبب الثاني فيعني أن جاهزية الحلول خاصة في قضايا مثل الأشكال والوسائل، بـــأدق التفاصيل إنما يعتبر من لغو القول أو الحديث من مواقع الراحة دون إعمال فكر أو اجـــتهاد يرتـــبط بـــالواقع ومعطياته، ومن الغريب حقا أن الاتجاه الذي يسرف في اعتبار الواقـــع إلى حد تقديسه وجعله مصدرا وأساسا لكل معطى أو تفسير أو تحليل أو تقويم بل وتـــنظير هـــو ذات الاتجـــاه الـــذي ينكر على الرؤية الإسلامية أن تقدم تفسيرا لمقولة أن الإسلام ليس عصا سحرية يقدم الحلول الجاهزة لمشكلات هي من جانب ليست من صنعه أو مـــن تـــراكماته، كمـــا أنهـــا مـــن جانب آخر تقوم في حلها على أساس من فقه الواقع والمرحلة والأولويات بما يحقق للاجتهاد فعاليته ومفعوله.

وعـــلى هـــذا لا يمكن البتة التقليل من أهمية تحديد الموقف الأساسي والذي مفاده التساؤل الســـالف الإشارة إليه (على أي أرض نقف؟) بل يمكن القول أن الإجابات على المعضلات القائمـــة قـــبل تحديـــد الأرض الـــتي نقف عليها ومنها ننطلق، هو أمر لا يعد من الناحية المـــنهاجية صـــحيحا كما أنه ينافي أصول الاستقامة العلمية، إذ لا مفر من التسليم بأسبقية ذلـــك التحديد قبل تقديم الإجابات. ومن ثم لا يصبح الإلحاح على طلب الإجابات والحلول مشروعا إلا بعد تحقيق ذلك الشرط لا قبله.

وتأسيســـا عـــلى هذا يصير التساؤل الذي يدخل في صميم المنهاجية وأولوياتها أهم تساؤل فـــي هـــذا المقـــام ومفاده: هل يمكن أن تفهم المشاكل الراهنة في الواقع العربي المعاصر بمعزل عن فهم تاريخه والسنن التي تتحكم في مساره أو بمعزل عن المعتقد الذي نؤمن به والأفكـــار التي نحملها والمفاهيم الأساسية التي أخذت بها المنهجية في البحث التي نتبنى، والمعالجـــة الـــتي نتبعها، والأهداف والمقاصد التي نراها غاية للعمل البحثي برمته؟، ولا شـــك أن هـــذا التساؤل الأساس والمنهجي سيحكم بل سيتحكم بالضرورة وإلى حد بعيد في علمية البحث في المشاكل الكبرى ناهيك عن الحلول والاستجابات.

والأمـــر وفق هذا السياق يصم الموقف الذي يغمز بعدم توفر الحلول الجاهزة والتي تقدمها الرؤية الإسلامية بأنه موقف غير منهجي وإن ادعى المنهجية لأنه يتخطى أهم النقاط حول أسبقية تحديد الأرض التي ينبغي للأمة أن تقف عليها وتنطلق منها.

الـــثانية: النســـق القياس ودراسة الواقع العربي المعاصر: تتميز المفاهيم الإسلامية عامة والمفـــاهيم السياسية منها بوجه خاص – كما سيتضح من هذه الدراسة – بقدرتها المنهاجية والتحليـــلية الـــنابعة من كونها مفاهيم قياسية تشكل بما تتضمنه من شروط وحدود معيارا يقاس عليها الواقع.

والنســـق القياسي، ليس نمطا مثاليا يستحيل تحقيقه في الواقع ولكنه تحقق في التاريخ، ومن ثـــم فـــإن إمكاناتـــه لا تقف عن حد مقارنه الواقع به بل يملك في داخله أدوات الإستجابة والتقويم والتغيير[1].

وهـــو فـــي هذا السياق إنما يعتبر كل عناصر المنهاجية في الرؤية الإسلامية من ضرورة فقه الواقع وفقه الحكم، فهو وإن كان تصورا نظريا من حيث بنائه ، ونموذجا تحليليا ، إلا أنـــه في الحقيقة لا يهمل الواقع فيجعل العبرة التاريخية، والتي تتخذ شكل النماذج التاريخية ســـواء المؤكـــدة للمفهوم أو المناقضة له – خطوة هامة عند بنائه، كما أنه يعتبر الواقع في

---

[1] انظر في تأصيل هذا المفهوم: د. منى أبو الفضل، **محاضرات في أصول المنظور الحضاري**، ألقيت على طلبة البكالوريوس في مادة النظم السياسية العربية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٠م.

إطـــار التأكيد على التنوع من خلال الوحدة، وهو على هذا، إذ يملك في جانب منه الثبات والوضـــوح إلا أن ذلك لا يفيد الجمود أو الإطلاق عند توظيفه في واقع سياسي محدد، كما أن النســق القياسي في الرؤية الإسلامية رغم أنه قد يرتبط بسياق الخبرة الحضارية إلا أنه - وعلى خلاف الأنساق القياسية الأخرى النابعة من حضارات مختلفة - قادر وفي ضوء جانبه الثابت على تجريد هذه الخبرة من واقعها التاريخي وصبها في نموذج تحليلي، حيث يجـب التمييز فيه وفي عملية بنائه بين الجانب الثابت له الذي يمثل إطار الحكم والحاكمية وجـانب متغير يرتبط بالواقع واعتبار حوادثه المتجددة، وعلى ضوء هذا الجمع بين دائرة الثابت وجانب التغير يعتبر النسق القياسي قابلا للتوظيف خارج إطاره التاريخي والحضاري بشرط منهجي مبدئي فحواه أن يكون هذا التوظيف مؤسسا على فقه سليم للواقع، بما يحقق للنســق القياسي رغم خصوصيته القدرة على تجاوز التجربة ليكتسب دلالة إنسانية عالمية مشــتقة فــي الغــالب من اعتماده على الشرع في تأسيسه الذي اتسم بالعالمية والأبدية أو الخــلود، وهو بذلك يفترق عن تلك الدلالات التي تفترضها مفاهيم الحضارة الغربية مثل: الــتحديث -والإنمــاء القائم على أساس من جعل الدول الأخرى صورا مشوهة مقلده عن طــريق الإلحاق والقسر- ذلك أن النسق القياسي يعتبر سنة الاختلاف أحد سننها الأساسية كما تؤكد ذلك الشرعية وبما تقدمه من إطار يجمع بين أبعاد التماثل والتنوع ويقيم الجسور بين عناصر الثبات والتحول والمطلق والنسبي التي تنطوي عليها الظاهرة الحضارية

خلاصـــة القول، أن النسق القياسي يمكن أن يمتد ويتفاعل في مرونة تنظيمية غير محدودة بحيث لا يرتبط بشكل تنظيمي معين ولا يقف عند مرحلة حضارية وتاريخية معينة بل هو مستمر العطاء دائم التجدد في علاقته بالواقع.

وفــي هــذا الســياق فإن بناء النسق القياسي والمفاهيم وتأسيس المعايير كعمليات منهاجية يجب أن تعد كأدوات تحليلية وتقويمية لدراسة الواقع واستكشاف الواقعية. ولا يصح- كما لا يستســاغ - من الناحية الإيمانية والمنهاجية أن يعتبر الأخذ بالإسلام هروبا من معالجة وضــع راهــن أو واقع معاش أو اللجوء إلى الماضي والذاكرة خلاصا من مواجهة أزمة حــادة، كما لا تعني العودة إلى الإسلام عيشا في الماضي التليد أو استهلاكا لأمجاد السلف ورجاء الله جارودي على حق تماما حينما يسمي كتابه "الإسلام يقطن مستقبلنا ويعايشه"[1].

(ج) الوعي والموضوعية والهوية: (الاستقامة العلمية بديل لمفهوم الموضوعية):-

يحــتاج مفهــوم الموضــوعية الذي برز في الدراسات الاجتماعية والإنسانية إلى مراجعة دقيقــة، ذلــك أن هذا المفهوم يرتبط ارتباطا مباشرا بقضية الهوية وذلك من خلال ما يؤكد عــليه مــن مقدمات مثل: الصفحة البيضاء، والحياد العلمي، وعلم خال من القيم، وعلم لا شأن له بالأحكام المعيارية والأخلاقية، وعلم يرتبط بالوضعية والمحسوس.

وهــذه الأمور التي ينقدها مفهوم الموضوعية أو ينفيها هي في جوهرها تشكل محتوى ما يســمى بالهويــة (الذاكــرة الحضــارية - التراث - الوعي الحضاري - القيم الحضارية الأساسية، أخلاق الأمة ومعرفتها - الجانب المعنوي وتأثيره في الأمة).

وهــذا الأمر يبرز أهمية البحث عن مصطلح بديل ينفي الغموض ويحقق البيان ومصطلح الاســتقامة كبديل أصيل للموضوعية أفضل ما يكون نظرا وعملا، إذ أنه يعبر عن الوسط العدل، إقامة للعدل والحق والموازنة والتسوية كما يعني الالتزام.

---

(1) انظر: Roger Garoudy, l'Islam habite notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.

"وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ"[1] كما أنها تعني التثبت والتبين، كما تتضمن العدل والإنصاف للنفس وللغير وإن كان خصما. الاستقامة بهذا المعـنى هي العنصر الأساسي في المنهج العلمي الموصل إلى الأهداف والمقاصد إذ يتعذر أن يبـلغ الباحث أو العالم غايته دون أن تكون الاستقامة رائدته في البحث والتحري والدراسة، أو دون استقامة نفسه وابتعادها عن الأهواء. فالعلم يرتبط بمجموعة من الأخلاقيات الأساسية التي ترتبط به ابتداء وممارسة وانتهاء، ومن أهمها: الشعور بالمسؤولية أمام الله – الأمانة العلمية– التواضع – العزة – العمل بمقتضى العلم الحق والابتعاد عن الظن – التجرد عن الهوى– الأمانة وتكامل المنهج – الصدق وتجنب الجدل بين البيان والأداء الصحيح للعلم.
هـذه هـي مجموعة القيم التي تشكل أساسا لمفهوم الاستقامة العلمية[2]، وهي في مجملها تبين شمول هذا المفهوم الإسلامي الأصيل وتميزه عن مفهوم الموضوعية.
إلا أن هـذا التميز يقتضي أهم خصيصة لمفهوم الاستقامة وهي (الوعي) والتي تشكل في جوهرها حقيقة محتوى مفهوم الهوية.

*الوعي والاستقامة:

مـن أهـم خصـائص الاستقامة العلمية الوعي بمستوييه الأساسيين: الفقه والالتزام. والفقه له شروطه ومقتضياته -كما سلف بيانه – من خلال مجموعة من القواعد الأساسية والأخلاقية التي تحكـم الـباحث أو العالم والالتزام له مفهومه وعناصره بما يحقق تبني الرؤية الإسلامية على شـكل قـناعات فكرية ومفاهيم نظرية وعلى شكل ممارسات إيمانية.. بحيث يستغرق كل قول مهتد (علم نافع) أو عمل إيماني ملتزم (عمل صالح) ويشمل الفرد والجماعة والقيادة والأمة.
وفـي هـذا السـياق فـإن الوعي الفكري أو الوعي الطبقي أو الوعي العرقي، أو الوعي الاجتماعي ...إلخ، كلها مفاهيم إما جزئية ناقصة، أو فاسدة قاصرة.
وإذا كان مفهوم الوعي[3] هو أحد المفاهيم شديدة التأثر بالتوجهات الفكرية والأيديولوجيات السياسية، حيث يشكل محور هذه التوجهات فإن الاستقامة تملك تأسيسا مستقلا وثابتا يتمثل فـي الأصـول الموحى بها التي تشكل المعيار[4] بينما الموضوعية والالتزام الأيديولوجي الوضـعي الذي يتدخل فيه بصورة مستمرة بالتعديل والتغيير، مما يصعب القول بأن هناك معيارا ومقياسا حقيقيا يمكن القياس عليه.
ويشـكل الوعي المرتبط بالاستقامة أبعادا معرفية وسلوكية في آن واحد على مستوى الفرد أو الجماعـة أو الأمـة ومـن ثم فإنه في جوهره يعني في أبعاده المعرفية أن يدرك الفرد المسلم الغاية من الوجود الإنساني، وهي أن يعبد الله على النحو الذي أمر به وبينه رسول الله صـلى الله عـليه وسـلم وهو يقتضي أن تكون الحياة كلها عبادة وطاعة بما فيها كل الأعمـال والأنشـطة الـتي يحقـق بهـا معنى الاستخلاف في الأرض وبهدف إعمارها والإصلاح فيها.

---

[1] **الأنعام/ ١٥٣**
[2] انظر لتفصيل المآخذ على مفهوم الموضوعية، وتميزات مفهوم الاستقامة العلمية، سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ص ٤١-٥٧.
[3] اعتمد الباحث بصورة أساسية لصياغة مفهوم الوعي وفق عناصر الرؤية الإسلامية على دراستين قيمتين في هذا المقام: د. محمد المبارك، **نحو وعي إسلامي جديد**، القاهرة، ألقي البحث في قاعة المحاضرات في الأزهر. د.ن.د. ت ، ص ص ١٩-٢٣. إبراهيم البيومي غانم، **مفهوم الوعي الإسلامي**، دراسة تحليلية من منظور أصولي، بحث غير منشور، القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص ص ١-٢٤.
[4] انظر في هذا الإطار، سيد قطب، معالم في الطريق ، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٣-١٤٤ ص ص ١٦٢-١٦٦.

وعلى مستوى المجتمع والجماعة يأخذ مفهوم الوعي الإسلامي أبعاده في القواعد والأسس التي تشكل المفاهيم التي تحكم العلاقات بين أفراد المجتمع وتنظيمها، وهي تتبلور في القيم التي تصوغ الوعي الجماعي للمجتمع المسلم، التي من شأنها أن تطبع التصورات العامة للمجتمع بالطابع الذي يستطيع فيه الفرد المسلم أن يمارس دوره في حدود وعيه الإسلامي بالغاية من الوجود (التوحيد)، ومن ثم يكون المجتمع ككل منضبطا في الإطار العام لهذا الوعي.

وتتمثل الأبعاد السلوكية لمفهوم الوعي الإسلامي ... في التزام المرء أن يشكل المسالك التي من شأنها تمكينه من تحصيل المعرفة والعلم بالأصول العامة للإسلام وأحكامه .. وغير ذلك مما يمكنه من صياغة وضبط حركاته في كل نواحي الحياة وفقا للمنهج الإسلامي.

والخلاصة أن جوهر مفهوم الوعي الإسلامي يتمثل في جانبين، الأول وهو الوعي العقائدي المعرفي والثاني هو الحركي اليومي، وكلما كان التطابق بين الجانبين كبيرا كلما ارتفع مستوى الوعي وارتفعت فاعليته في التعامل مع الجوانب الحياتية المختلفة.

وفي إطار مفهوم الوعي الذي يشكل جوهر الاستقامة يمكن التأكيد على مجموعة من الملاحظات:

أولا: أن الوعي الإسلامي ليس نتاجا مجتمعيا محضا[1] فهناك أهم جوانبه وهو التأسيس الذي يتمثل في الجانب العقائدي، ولا دخل للمجتمع أو الواقع بعلاقاته المختلفة وتفاعلاته المتعددة في تشكيله، وفق الرؤية الإسلامية، فهو يتصف في هذه الناحية بتأسيسه الإلهي نزل من لدنه عن طريق الوحي.

ثانيا: أن الوعي الإسلامي - بشموله للجانب العقائدي والمعرفي والجانب الحركي - يفترض دروا إيجابيا مستمرا لمن يحمل هذا الوعي على مستوى الفرد والجماعة.

ثالثا: أن الوعي الإسلامي الصحيح المتكامل (العقائدي - الحركي) يتسم أفراده وجماعاته بالتمايز والاستقلال الفكري - السلوكي في آن واحد. ومن ثم فهو لا يعترف بدعوى الخروج من الذاتية أو الالتزام، بل هو يجعل من الوعي الذاتي أهم الشروط الأساسية في تحقيق مقتضى الاستقامة بما يعني تحقيق التحرر المعنوي والخروج من التبعية الحضارية .. بحيث يتجمع فيه عناصر ثلاث: وعي بالمبدأ أو العقيدة أو الرسالة التي تدين بها تلك الأمة وتعمل من أجلها وتقيم الحياة على أسسها، ووعي بالكيان أو الجماعة البشرية كجماعة متميزة بذاتها سواء أكانت هذه الجماعة مؤلفة من شعب واحد أو من شعوب كثيرة، وأخيرا وعي بالموقف أي إدراك المرحلة التي يمر بها والموقع الزماني والمكاني الذي تكون فيه بظروفه وملابساته[2].

---

[1] قارن رؤية مناقضة للرؤية الإسلامية تعتبر الواقع أساسا للوعي وإنتاجا مجتمعيا: مرجريت كمواسون، ديفيد ريدلك، **مقدمة نقدية في علم الاجتماع**، ترجمة د. عبد الباسط عبد المعطي، د. غريب سيد، القاهرة: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢ ص ١٢٢ وما بعدها. أ.ك أوليدوف، **الوعي الاجتماعي**، ترجمة ميشيل كيلو، بيروت، دار ابن خلدون ١٩٧٨ م ص ص ١٤-١٥، د. عبد الباسط عبد المعطي، **الوعي التنموي العربي، ممارسة بحثية**، القاهرة: دار الموقف العربي ١٩٨٣، ص ص ١٢-٢٨.

K. Marx and F. Engels, **Basic Writing on Politics and Philosophy**, edited by: L.S. Feuer, Callins, 1969, P.288.

D.V.A fanasyev and others, **Fundamentals of Scientific Socialism**, Moscow, Progress Publishers, 1959, P.258

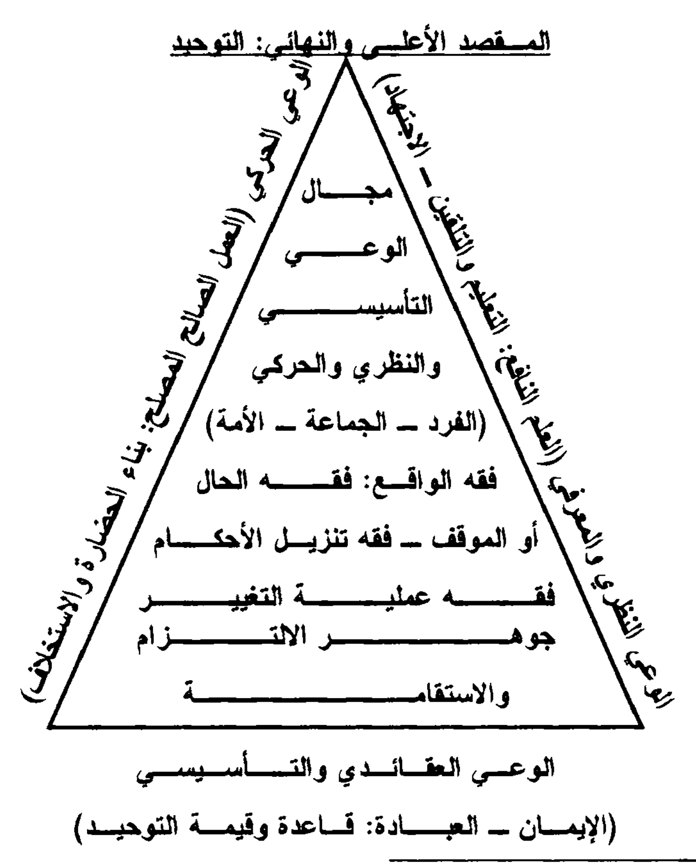
يليماك، فولودين، **كيف يتطور المجتمع** ، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٣، ص ص ٢٠-٢٩. مجموعة من الكتاب السوفيت. أ.ب **السياسة**، ترجمة: سعد رحمي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٢، ص ص ٥-١٥، د. سمير أيوب، **تأثيرات الأيديولوجيات في علم الاجتماع**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣، ص ٣٦-٥٤.

[2] أنظر: محمد المبارك، **مرجع سابق**، ص ٢٥.

وفـــي إطـــار ذلـــك كله فإن تحقيق وعي الذات أو الجماعة التي تنتمي إليها في إطار الوعي بأن الرسالة والعقيدة لا تعيش بنفسها مستقلة عمن يحملونها[1].

رابعـــا:إن الجـــانب العقـــائدي في الوعي الإسلامي هو المهمين والمتحكم في الجانب الحـــركي، فهـــو الذي يحدد الأطر العامة للفكر والنظم والحركة محددا الهدف والقصد، ومـــن ثم فإن سلامة هذا الجانب العقائدي هي الضمانة الأولى والأساس لسلامة الحركة ورشدها وقدرتها على الوصول لغاياتها.

خامســـا: أن الوعي الإسلامي الصحيح قد يطرأ عليه تبديل أو انحراف أو تبديد، ومن ثـــم يكـــون من مهمة الاستقامة – في هذه الحال – التنبيه على تبديل يطرأ أو انحراف يحـــدث أو تـــبديد يمارس سواء في نطاق التنظير أو في الحركة، فالاستقامة التي تعني العـــدل والأمانة الصدق والتحري والفحص، وكل ذلك أولى به الذات لأنه يشكل جوهر الوعـــي الذاتـــي، وفي هذا الإطار يمكن تحديد العلاقة بين الوعي والاستقامة بمفهومها الشامل ومنها الاستقامة العلمية في عناصر ثلاث في شكل مثلث:



---

(١) انظر في سياق تأصيل الوعي الذاتي: د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، **مرجع سابق**، ص ٣١، ص ص ٤٠-٤١، ص ص ٤٤-٤٧، ص ٥٢، ٦٨، ٧١، ومواضع أخرى متفرقة.

وفي ضوء الفهم للارتباط بين مفهوم الوعي والاستقامة في مقابل مفهوم الموضوعية يمكن القول أن الرؤية الإسلامية تؤكد على مفهوم الالتزام النابع منها بعناصره المختلفة وتعده جوهر الاستقامة العلمية وذلك في مقابل الحياد العلمي الذي تدعيه الموضوعية، وتوقن بالوعي بالذات بما يحقق الهوية والتمايز والاختصاص مقابل الموضوعية التي تنفي الذاتية -على حد زعمها- ولكن الرؤية الإسلامية تعي أن الذاتية والهوية شيء يختلف عن الهوى وتحكيمه، وهذه الرؤية تلتزم بالعقيدة وتحافظ على قيمها في مقابل الوضعية التي تدعي فك الارتباط العقائدي والفلسفي والأيديولوجي وتنحي القيمة جانبا وتستبعدها، كما تصر على الإيمان بالعلم المرتبط به ابتداء ومسارا ومقصدا في مواجهة الموضوعية التي تتبنى العلموية التي تعني ضمن ما تعني النزعة العلمية القائمة على عبادة العلم ومنجزاته بلا حد أو ضبط، وهي تؤمن بعناصر التلقين والتعليم كمهمة حيوية تفترضها حقيقة الاستقامة العلمية، كما تترك للاجتهاد مساحته المحددة ومن داخل أرضية الإسلام والالتزام بمقاصده وهذا وذاك مقابل ما تتضمنه الموضوعية من ادعاء بالصفحة البيضاء، حتى يترك المجال خاليا يملأ تلك العقول وفق عناصر الرؤية الغربية: بمفاهيمها ومناهجها ووسائلها ومقولاتها ونماذجها ومعاييرها والرؤية الإسلامية للاستقامة العلمية تؤكد على عناصر الثبات، بحيث تضبط المتغير وتشكل له الحدود وهي في هذا تناقض الموضوعية التي تعني من خلال تجريبيتها عدم الاكتفاء بالواقع كمصدر للمعلومات ولكن تضفي على ذلك الواقع المتغير والمجتمع صفة معيارية، من حيث أنها تجعله محكما حتى في عناصر الثابت إن اعترفت بأن هناك عناصر ثابتة، ومن ثم فهي على النقيض من الرؤية الإسلامية تقلب الأمور بتحكيم المتغير في الثابت، وهي -أي الرؤية الإسلامية للاستقامة العلمية- تلتزم بالفهم الكلي والشامل والمتكامل بين النظر والحركة، وتعرف أن للعلم أخلاقياته الأساسية التي تمارس في النظر كما تمارس في الحركة، هي بذلك تتميز عن الموضوعية التي تنصب على إطار الدراسات النظرية دون الحركة والممارسة العلمية دون أدنى اعتبار لحقيقة التفاعل بين العلم النافع والعلم الصالح الذي تأسس كل منهما على الإيمان ومقتضياته وفق حقيقة الاستخلاف بلوغا لمرضاة الله وبما يقتضيه التوحيد كمقصد أعلى ونهائي ولكل فعالية إنسانية نظرا كانت أم عملا[1].

وإذا كانت تلك مجموعة الدلالات السياسية والمنهجية لقضية الهوية (من نحن؟)، فإن هذه الدلالات تحدد بدورها طريقة الإجابة على التساؤل الثاني: ماذا نملك؟.

(د) الإمكانيات وبناء العلم (ماذا نملك؟)

يشير هذا السؤال إلى البحث في قضية أساسية تتعلق بالمصادر الأساسية والمتعلقة بذاكرة الأمة الحضارية سواء تمثل ذلك في أصولها أو في تراثها الذي نتج عن التفاعل مع الأصول. ذلك أن الأصول تشكل "المعيار" و "المقياس" (والحكم)، والتراث يعبر عن

---

[1] اهتم القرآن والسنة ومجمل الرؤية الإسلامية فضلا عن تحديد مفهوم الاستقامة وشروطها بحدودها الأساسية بما يوضح أن للاستقامة مضاداتها ويؤثر عليها سلبا: انظر في هذا مرتضى المطهري، **الإنسان والإيمان**، بيروت: درا التيار الجديد، د.ت. ص ص ٦٨-٧٢. جودت سعيد ، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، القاهرة: مطبعة الحسين الجديدة، ط٣، ١٩٧٧، ص ١٢٩ وما بعدها.
أنظر بصفة خاصة الشاطبي حيث يحصر الخروج عن حد الاستقامة خاصة فيما يتعلق بالمصادر الأساسية الإسلامية في أربعة أنواع هي: الجهل بأدوات الفهم والجهل بالمقاصد، وتحسين الظن بالعقل، اتباع الهوى، الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة: دار التراث العربي ج٢، ص ص ٢٩٣-٣٦٢، قارن بتلك الأمور التي تخرج ممارسيها عن حد الاستقامة وما يطرحه القرآن من قواعد لتأسيس اليقين وتحقيق الاستقامة، د. محمد السيد الجليند **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، القاهرة، مطبعة التقدم، ط٢ ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥ ص ص ٣-٤، ص ١٣٩ وما بعدها.

مجمـــل الجهد البشري الذي تفاعل مع الأصول وما تتيحه الأصول من إمكانات وما يقدمه الـــتراث مـــن مســـاندات فـــي هـــذا المقام خاصة في أهم مجالين يرتبطان بعلم السياسة الإسلامي.

المجـــال الأول: يتعـــلق ببـــناء المفـــاهيم الإسلامية السياسية والتي ترتبط بالعقيدة كأساس وقـــاعدة، والوحـــي (القـــرآن والســـنة الصحيحة) كمصدر ومعيار، واللغة كأداة، والخبرة كمجال لأعمال هذه المفاهيم في الواقع والحركة.

المجـــال الـــثاني: يتعلق بالإشارة إلى الإمكانات المنهجية الموجودة في الأصول والتراث وأهمها:

المنظور الأصولي المتعلق بمنهجية الاجتهاد.

والمـــنظور الحضـــاري المتعـــلق بمـــنهجية التغيير والاستخلاف . وسميت هذه المنهجية بمنهجية "التجديد السياسي".

ومـــن الجديـــر بالذكر أن ما سأشير إليه في هذا الخصوص ليس إلا بعض ما نملك وليس كـــل مـــا نملك، ذلك أن متابعة كل ما نملك يقتضي القيام بدراسة متأنية ومتقصية لمجمل الأصـــول والتراث وما يقدمها من إمكانات في كل العلوم الإنسانية عامة والعلوم السياسية خاصة بما يؤكد إسلامية علوم الأمة وعطائها الإسلامي.

الفصل الثاني
بناء المفاهيم الإسلامية السياسية: ضرورة منهاجية

يتعامل كل مجال من مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة والدراسات السياسية خاصة مع مفاهيم تعتبر في نظر واضعيها من أساسيات المعرفة في ذلك المجال وسواء كانت هذه المفاهيم كلية أو جزئية فإنها من مكونات الطرح النظري والمنهجي الذي يتأسس عليه البناء المعرفي في هذه الدراسات.

حيث يعد "... المفهوم الواحد معلومة لها أهميتها وموقعها من البنية المعرفية التي تقوم عليه الدراسة في هذا المجال، وسيكون لها أثر ما في الحياة اليومية إذا وضعت موضع التطبيق ولو جزئيا"[١].

كما أن الدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها وتعدد مصادرها، وتمايز أطرها المرجعية قد توصلت إلى هذه المفاهيم نظريا، ومارست توظيف بعضها على الساحة العملية، وأن مؤسسي هذه المفاهيم يطمحون أن تزدهر هذه الدراسات في كل مجالاتها ويتطلعون إلى أن تكون بدائل للأفكار الإسلامية والوعي بطبيعة المفهوم وأهميته يؤكد ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية[٢].

كما أن هناك أهمية أخرى تنبع من أن المفاهيم تقع في قلب عملية " التغريب" بل أنها تعد أهم المناطق على الإطلاق، بل والأدوات لتحقيق مجموعة من الأهداف للتغريب أولها تنحية المفاهيم الإسلامية الأصيلة النابعة من التراث المستندة إلى الأصول الإسلامية (القرآن والسنة) وتقديم بدائل لها، أو فرضها فرض الأمر الواقع من حيث تداولها بين الباحثين والدوائر الإعلامية.

الهدف الثاني: يتجه إلى إحداث عملية تشويش على مستوى واسع في إطار مجموعة الدعاوى بدءا من التأكيد على مثالية المفاهيم الإسلامية وعدم قابليتها للتحقيق والتحقق في الواقع المعاش، ومرورا بالنفي لوجود مثل هذه المفاهيم أو على أحسن الفروض القول بعدم وضوح هذه المفاهيم وتحديدها إن وجدت، وانتهاء بتقديم مجموعة من المفاهيم تشكل بناء من المفاهيم متكامل الأسس قادر على التطور كل حين على أيدي الجماعة العلمية في الغرب، وتدعى تلك الجماعة العلمية لهذه المفاهيم التحديد والوضوح من حيث طبيعتها، ومن حيث وجودها، فهي جاهزة في أي الأحوال، ولا يفترض في مستخدمها سوى تبنيها كأساس، فضلا عن حالة المفاهيم الإسلامية حيث لا توجد في صورة ركام نسقي متتابع مستندا في تأصيله للأصول الإسلامية، ولكن تبدو في صورة جزئية مبعثرة، مما يؤدي في النهاية إلى حالة من "التسليم" من جانب كثير من الباحثين، بما يحدوهم لاتخاذ أحد موقفين:

الأول: هو نوع من الاستجداء لمشابهة أو قياس المفاهيم الإسلامية على المفاهيم الغربية وهو أمر من الخطورة بمكان حتى وإن استند إلى دعاوى: تقريب المفاهيم للإفهام من جهة، والأخذ بالقول الشائع، "خطأ شائع خير من صحيح مجهول" فالأمر إذن قد يؤدي بهذا التيار إلى الدخول تحت طائفة المقلدين للغرب بلا حجة ولا بينة.

---

(١) د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ٥.

(٢) **المرجع السابق**، ص٥.

المفاهيم موقفه [illegible] إبراز البديل الأصيل في دائرة المفاهيم الإسلامية
وهو موقف رغم القناعة بصدامه موقفه ــ إلا أنه لا يتحد خطوة أبعد ببناء موقفه هذا على أســس معــرفية ومنهجية قادرة على تقديم البديل الأصيل في دائرة المفاهيم حيال التفريط فيها في الداخل والتلبيس الحادث ضدها من الخارج.

إن الــتميز فـــي بـناء المفـــاهيم الإســـلامية عامـــة والسياسية خاصة تؤكد طبيعة العلوم الاجــتماعية والإنســـانية واهــتماماتها حيث يصير تحديد المفاهيم واجبا، ويصير في علم السياســـة أوجب نظرا لطبيعة علم السياسة واختلاف الأطر المرجعية وتوجهات الباحثين، أليـــس دليلا على صحة هذه الملاحظة ".. أنه يندر أن نجد عالما شيوعيا يختلف مع زميله مـــن العالم الغربي في مسميات الأشياء عندما يرتبط بحثهما في نطاق العلوم البحتة... في حيـــن يندر أن نجد عالما للسياسة شيوعيا يتفق في تسميته للظواهر مع عالم للسياسة ينتمي للـــتقاليد الغـــربية (الليبرالية)"[1] هذا في إطار حضارة واحدة فما بالك بالتميز الحادث بين حضـــارتين، خاصة أن الحضارة الإسلامية خاصة بدين له من الشمول لكافة مناحي الحياة وـــله من القاعدة العقيدية التي تختلف ــ بل تتناقض مع قواعد التصورات الوضيعة، ولها مـــن الغايات التي ترتبط بهذه القاعدة العقيدية تحتكم إليها وتنضبط بها ابتداء وانتهاء فكرا ونظمـــا وحركة، وهي محكومة بلغة لها خصوصية هي اللغة العربية، أن الدكتور صديقي عـــلى صواب تماما حينما يؤكد أن "... العلوم السياسية الغربية مثلها مثل التاريخ الغربي والفلسفة والفنون تم استنباطها جميعا لخدمة المدنية الغربية..."[2].

إن محاولـــة بـــناء المفـــاهيم الإســـلامية السياســـية وفق ذلك الوضع تواجه مجموعة من الصـــعوبات "..... ولكـــن الواقع أن جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل أو بآخر .."[3]. (وهو ما سيتضح على وجه الخصوص من خلال ذلك المبحث الذي خصصناه لدراسة كيفية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية)

ومـــن الجديـــر بالذكر في هذا المقام أن دور أصول الفقه في عملية بناء تلك المفاهيم ليس منـــبت الصـــلة عن المناهج المتبعة في علم الأصول في التحديد والبيان، وهذا بدوره يؤثر بصورة أو بأخرى في الفهم الصحيح للأحكام الشرعية والوعي بوسائل ومقاصد المكلفين، فالمفاهيم الإسلامية ــ شأنها شأن الأحكام الشرعية ــ تتعلق بمصالح العباد وحركتهم، ومن ثـــم كانت أولى بالالتفات إليها تحديدا وبيانا وأجدى بالاعتماد عليها أساسا وبنيانا .. وكان الالتفات إلى مدركها والنظر في مسالكها من "...اللازمات والقضايا والواجبات .. والإحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تذلل طرق الاستثمار وينقاد جموح غامض الأفكار.."[4].

ولا بـــد أن نستحضـــر أيضا ما ذكرناه آنفا، في مفتتح هذا الفصل حول العلاقة بين المنهج والمفـــاهيم ، فـــأول ما يثار في الذهن مفهوم كلمة (دين) وكلمة (منهج) في التراث العربي الإسلامي، وليس من المصادفات أن أحد معاني كلمة "دين" الطريق والمنهج الواضح، كما ترتبط الشرعة بالمنهاج ارتباطا لا ينفصم.

---

[1] د. حـــامد عبد الله ربيع، **التحليل السياسي**، محاضرات غير منشورة لطلبة السنة التمهيدية للماجستير بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٨.

[2] د. كليم صديقي، "ما بعد الدول القومية ــ المسلمة"، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد (٢٩) بيروت، يوليو – سبتمبر ١٩٧٩م، ص ٥٥

[3] د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق)، سلوك المالك في تدبير الممالك ، **مرجع سابق** ، ج١ ، ص ٣٦.

[4] سيف الدين الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ص ٣ (المقدمة).

وتشــكل المفــاهيم الإســلامية أساســا للمنهاجية "التي تنتظم على أساسها مكنات الإنسان المعــرفية وتقويمهــا في ضوء النصوص الإسلامية، والمنهج الإسلامي الذي يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها"[١].

وعــلى هذا فإن للمفهوم وظيفة حيوية، كما أنه لا يمكن أن يوجد مستقلا بعيدا عن منهج خاص متميز فإذا كان لكل منهج مفاهيمه الخاصة به فإن كل منظومة من المفاهيم لا بد مع اتساقها -أن تضع خطوطا أساسية وتضع حدودا واضحة لمنهاجية دراسة الظواهر المختلفة، إن أي محاولــة فصل المفهوم عن منهاجيته- في إطار الفكر الغربي، لا تعدو أن تكون تبسيطا للأمور عــلى غيــر حقيقتها، فأي محاولة للتهوين من شأن المفاهيم ومكانتها في البناء المعرفي للإيحاء بأن تبني مفهوم غريب عنها لا يؤثر في البنية العرفية، أو أن التخلي عن المفاهيم من داخل المــنظومة المعرفية الأساسية الأصلية وتنحيتها لا يؤثر بقليل أو كثير على تلك البنية، فكلا التصــورين إنما يهمل قاعدة أساسية مفادها أن البنية المعرفية ــ كل لا يتجزأ ــ إلا لمقتضيات الدراسة والتحليل ــ دون أن يعني ذلك أي آثار على طبيعة تلك البنية المعرفية وكليتها وبما يعــني ضرورة التكامل بين المنهج وأدواته ووسائله ونماذجه، بل والنظرية التي تبنى عليه والمسلمات التي يستند إليه، وأخيرا المفاهيم التي يتضمنها، ومن ثم تبدو محاولة البعض للفصل بين المنهج ومفاهيمه لا أساس لها، فالرؤية الإسلامية لا تعرف التجزؤ أو الجمع بين رؤية مهــتدية بالإيمان وأخرى وضعية تستند إلى أساس مختلف من العلمانية وربما الإلحاد في إطار وعلى صعيد معرفي واحد[٢]. إن الفصل بين المنهج وفلسفته من ناحية أو بين المنهج ومفاهيمه مــن ناحية أخرى أو بين الفلسفة والمفاهيم من ناحية ثالثة إنما يعبر عن محاولة لتبسيط الموقف المــنهجي حيال تلك القضايا جميعا رغم أن اتخاذ موقف واضح محدد المعالم من كل ذلك أمر مــن الأهمية بمكان في إبراز التميز والخصوصية اللتين يتمتع بهما البناء المعرفي الإسلامي، و عــلى هــذا فإن الرؤية الإسلامية المستندة إلى المنهجية الإسلامية لا تتبنى سوى المفهوم الإسلامي، كما أنها تتحفظ على المفاهيم التي لم يبت في صحتها في ضوء المنهج الإسلامي، بحيث لا يجوز تبنيها، أما إذا أثبتت دلالات النصوص أن مفهوما معينا لا يتفق وهذه الدلالات فإنه يجب عدم استخدامه، وهذا يعني أن مراجعة المفاهيم عملية لا بد وأن تتم بصورة مستمرة، خاصة أن هناك مجموعة من المفاهيم المتداولة في العالم الإسلامي لا تزال تطلق دون تحديد واضح[٣].

أن عمــلية المراجعة والبناء لمفاهيم إسلامية إنما تقع في قلب عملية التجديد السياسي فالمراجعة لمفــاهيم نشأت داخل البيئة ذاتها أو خارجها، إذا ما شكلت انحرافا فإن عملية التجديد تعد تقويما لهــا، وإذا ما غيب مفهوم ما فتصير عملية التجديد بإحيائه، وإذا ما وضع في مكان داخل منظومة المفاهيم ليس مكانه فتعيده عملية التجديد إلى مكانه الصحيح، وكل هذا ينضبط في إطــار العطــاء المستمر والحيوي للنصوص المنزلة ذلك أنه " ... قد لا تحيط الأفهام بدلالات النصــوص، وقــد لا تستغرق الجهود لا من جهة النصوص على العطاء، ومن ثم يأتي النقص

---

[١] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، **مرجع سابق**، ص ٥-٦.

[٢] مــنير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ١١ ــ حيث يؤكد هذه الملاحظات بقوله "لا يمكن أخذ قوانين المنهج الهيجلي دون الهيجلة ككل، أو أخذ المنهج المادي الجدلي دون الماركسية ككل، أو أخذ المنهج الوصفي الأمريكي دون النموذج الأمريكي نفسه، بل أن هذه القاعد تنطبق -مع الفارق في طبيعة الإسلام كوحي إلهي- فمن غير الممكن أخذ منهج مستمد من الإسلام والتجربة المجتمعية الإسلامية دون الإسلام ككل... لأن القواعد المجردة لأي منهج لا تعمل خارج حياته الحية الفاعلة في نموذجه المجتمعي وفي موضوعاته التي جاءت نتائج تطبيقاته، فمهما حاول المرء أن يقوم بمثل هذا الفصل، فسوف يبقى في الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات التي هي جزء لا يتجزأ من المنهج المذكور، ولعل أحد الأدلة على ذلك أن كل فلسفة اصطنعت منهجا."

[٣] ينظر في هذا المعنى: د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ٦.

مـــن جهـــة الأفهام والجهود لا من جهة النصوص الثابتة"[1]، كما تعد كلية الفهم والتناول قاعدة أساســية وضـــابطا مـــنهجيا ذلـــك أن "... كل من يحاول أن يأخذ من الإسلام منهجه ويترك منظومـــته ككل فإنه سينتهي إلى شيء آخر غير الإسلام"فالمنهج يقوم ويتشكل عبر عملية معقدة أثناء دراسة نمط مجتمعي معين، مما يحدد له مبادئه ومقولاته ونماذجه التي تصبح بدورها ممســـكة بخـــناقه بشكل لا يسمح له بالانفكاك منها.. فالمنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الغربي .. يحمل لا محالة هذا النمط فيحاول إعادة إنتاجه بصورة مباشرة أو غير مباشـــرة حينما يتدخل في دراسة نمط آخر أو حالات تنتسب لحضارة مختلفة، أو بعبارة أخرى يصـــبح ذلك النمط معياره في رؤية الأنماط الأخرى ويظل مقياسه فيما يصدره من أحكام عليها، كما أن المقولات (والمفاهيم) التي يكون المنهج قد أنتجها وسميت باسمه "تصبح كالطوق على عنقه فلا يستطيع أن يتحرر منها أو يتحرك في أية دراسة إلا من خلالها وبتأثيرها.

فكـــل مـــنهج غربي يقوم على أرضية فلسفية معينة، بحيث يتضمن توجهات حيال: الدين والأمـــة، والثقافة، والاقتصاد، والدولة ـــ الأمر الذي يبعده عن العلمية، ففهم الإسلام غير ممكـــن مـــن خـــلال مقولات النمط المجتمعي الأوروبي وتجربته التاريخية (بينما) المنهج العـــلمي بحاجـــة إلى مجموعـــة كـــبيرة من المعارف والمقولات والنماذج حول كل نمط مجـــتمعي أساســـي يـــراد دراسته لكي يكون بالإمكان فهمه من داخله وضمن منطقه فهما عـــلميا يكـــون أقـــرب إلى حقيقته، وهذا أمر مفهوم طالما جرت المقادير في وجهه جعلت للحضارات ومجتمعاتها أنماطا مختلفة عن بعضها تأخذ مسارات مختلفة .."[2].

"لِكُلٍّ جَعَلْنَا منكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"[3] "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً.."[4]، أن هذه الخصوصية وهذا التميز لا ينفي بحال مفهوم "عالمية الإسلام" "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ"[5].

---

(1) **المرجع السابق**، ص٦.

(2) منير شفيق الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق** ، ص ١٢-١٣.

ومن ثم فإن المقولة التي تعني أننا يجب في المرحلة الأولى على الأقل أن نستأنس بالمناهج الغربية في دراسة الظواهر الإنسانية والاجـتماعية، إنما هو تعلل للقعود عن بناء منهاجية إسلامية أصيلة، ومن ناحية أخرى يعبر عن فهم ضيق لطبيعة المنهج وتكوينه وتأثيره في الدراسات، بينما هؤلاء الذين يدعون بأنه يمكن التدخل في المنهج في محاولة إخضاعه للظاهرة وطبيعتها وخصوصيتها قول يعيبه التبسيط حيث يفقد المنهج معناه في كونه ضابطا للدراسة وموضحا لمسالكها، وفضلا عن ذلك، إذا حور المنهج بمقتضى مسلمات وافتراضات معينة ستنتهي بتحول جذري يصطدم بالمنهج ذاته وربما يناقضه، ذلك أن كل محاول لنقد نماذج وموضوعات منهج معين مع الإبقاء على مبادئه العامة كانت تنتهي عمليا بالانفصال الكلي عن الأرض الأولى وإقامة منظومة أخرى ذات نماذج وموضوعات مختلفة (ودون أن يكون الهدف الترقيع والتلفيق فإنه في هذه الأحوال يخرج مسخا مشوها لا هو بمنهج أو غيره) ومن ثم تكون المبادئ العامة التي أخذت من المنهج الأول لم تعد هي هي بل أصبحت شيئا آخر فعلت فعلها في صنع تلك المنظومة وتفاعلت معها وأصبحت جزءا لا يتجزأ منها، هذا ما حدث مع ماركس مثلا حين أخذ من منهج هيجل قواعد ومبادئه الجلية العامة. لكن في واقع الأمر انتهى إلى مـــنظومة مختلفة بما في ذلك من تغير في مبادئ المنهج نفسها، لأنها أصبحت تقوم على مرتكزات أخرى. وأن هذا يرد بدوره على دعوة عالمية المنهج هذا الرأي ورد **بندوة قسم العلوم السياسية** حول العالمية والخصوصية في علم السياسة . د. علي الدين هلال.

(3) **المائدة** / ٤٨.

(4) **المائدة** / ٤٨.

(5) **الأنبياء**/ ١٠٧

قـــد يتحدث البعض عن مثالة مفهوم العالمية المتعلق بالرسالة الإسلامية، وعدم قابليته للتطبيق، فإن ما أكده القرآن من اختلاف الأمم ومن اختلاف المناهج لا يعني أن كل حضارة ومجتمع أخذت نمطها مسارها ولا مجال لتغيير أو تبديل وكأن الباحث هنا ينضم إلى مصاف الحتميين أو أنه لا مجال البتة لدعوة عالمية، ذلك أن الدعوة العالمية النابعة من الإسلام تقوم على أساسين: (لا إكراه في الدين)، كما تقوم على أساس من تفهيم الخصوصية من جهة أخرى، والحقيقة أن الإسلام ممثلا في أصوله (الوحي: قرآنا وسنة) قد استطاع =

المبحث الأول

رؤية نقدية لبعض مجالات بناء المفاهيم الإسلامية السياسية

يتضمن هذا المبحث عرضا لحالات أربع مسالك مختلفة في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية، وهي إن اختلفت في مسالكها إلا أنها تتحدد في مقصدها، بحيث تعتبر -في حقيقتها- وعند ممارستها بحثيا ليست إلا تبديدا للمفهوم لا بناء له وهذه المحاولات تتمثل في اتجاه المؤشرات والمسلك الإجرائي في بناء المفاهيم الإسلامية، ومسلك التجديد اللغوي، من خلال فهم معين لقضية التجديد، واتجاه يجعل عملية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية بكاملها واقعا في دائرة منطقة العفو ودون فهم منهجي منضبط للمقصود بمنطقة العفو، وأخيرا يأتي مسلك التحايل حيث تلتبس ممارسات سلبية بالمفاهيم فتضاف إليها ــ بلا ضبط أو حد.

وفي إطار الرؤية النقدية لهذه المحاولات وبيان أهم عيوبها تبرز أهم القواعد التي تمكن من تأسيس عملية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية وفق أهم عناصر الضبط المنهجي من داخل الرؤية الإسلامية ذاتها.

ومن المتصور أن تكون هناك محاولات أخرى تتعلق بنفس القضية، ولكن آثر الباحث أن يقتصر على تلك المحاولات الأربع، لأنها تثمل معظم التوجهات السائدة، وتحقق المقصود عن طريق تقويمها بتأسيس القواعد لكيفية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية.

المطلب الأول

المؤشرات والاتجاه الإجرائي وبناء المفاهيم الإسلامية

تقوم هذه المحاولة في بناء المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية خاصة على أساس من سيادة الاتجاه الإجرائي في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية، واستخدام المؤشرات كأداة منهاجية في تحديد المفاهيم.

وسيبدأ الباحث بالحديث عن المؤشرات كأداة منهجية ثم يتابع تقديم نموذج لهذه المحاولة، وتقديم الرؤية الإسلامية النقدية سواء للأسس المنهاجية لفكرة المؤشرات بوجه عام أو استخدام الدراسة موضع التقويم لتلك الأداة في بناء المفاهيم الإسلامية وما يعكسه ذلك من دلالات منهجية على عملية بناء المفاهيم الإسلامية

أولا ــ المؤشرات وبناء المفاهيم :

قد تنتقد محاولات بناء المفاهيم الإسلامية بأنها ليست محاولات جادة حيث لا تعتمد على التعريف الإجرائي لهذه المفاهيم بما يمكن من تحويلها إلى مجموعة من المؤشرات، حيث يمكن إبراز المفهوم على شكل وحدات يمكن قياسها كميا.

ذلك أن المؤشرات كأداة منهاجية تجد اهتماما متزايدا حيث تمكن الباحث من صوغ مؤشرات -أدلة إجرائية- تساعد في التعرف على الظاهرة بل أنه مع بروز دراسات

- أن يميز وبوضوح بين دوائر الثابت التي تشكل القواعد الثابتة الصحيحة القابلة للانطباق زمنا ومكانا، ودوائر ا لتغيير التي تشكل مكانا لا بأس به في معرفة سمات التغير ومناطقه وحدوده ... إلخ. ومن هنا فإن مفهوم عالمية الإسلام كرسالة ليست من صنف مقولات الاتجاه الانتشاري وعالمية الغرب وعالمية العلم وعالمية الثقافة والمنهج التي ينادي بها الغرب، ذلك أن تلك المقولات النابعة عن حضارة الغرب ومناهجه قد حاولت أن ترى الأنماط المجتمعية العالمية الأخرى خصوصا -الإسلام والنمط المجتمعي الإسلامي ضمن معاييرها ومقاييسها، ولما كانت تلك المعايير والمقاييس والمناهج و (المفاهيم) نتاج حالة جزئية هي الحالة الأوروبية لم تستطع التحول إلى عام بالرغم من كل إدعاء حملته حول العالمية والعمومية والعلمية.

انظر في هذا تفصيلا، منير شفيق ، **مرجع سابق**، ص ١٣ وما بعدها.

التنمية -نشأ اتجاه في دراسة التخلف أسمي "اتجاه المؤشرات" وهو اتجاه يدل على التخلف مـــن خلال عدد من المؤشرات الكمية والكيفية كما يلقي الضوء على أهميتها كأداة منهجية وبحـــثية[1] وهناك محاولات لتعريف المؤشرات تعكس التباينات النظرية والصراع الفكري بيـــن الـــنظم الاقتصـــادية والاجـــتماعية والسياسية يدلل على ذلك استخدم تلك المؤشرات وخلطها بالإحصاءات أحيانا[2] لتضخيم إنجاز ما ليس كذلك أو التهوين من شأن مشكلة أو ظاهـــرة أو جماعـــة. فالمؤشـــرات كغيـــرها من مخرجات العلوم الاجتماعية قد تستخدم استخداما مصلحيا وربما منحازا لتوجه فكري معين[3]. ومن ثم يعبر البعض عن ضرورة الإطـــار الـــنظري فـــي صـــوغ المؤشرات وتحديد أهميتها ووزنها النسبي وكذلك تحديد مستويات التحليل ووحداته حيث يعد الإطار النظري الأساسي الضروري الذي يحدد هوية المؤشـــرات ويســـاعد في صوغها وبنائه[4] ويصير المؤشر بذلك له هوية واتجاه، كما أن خصوصـــية المكان تفرض مراعاة اختلاف المؤشرات ، كل ذلك إنما يؤكد أن الحديث عن ثبات المفهوم الإجرائي ودقته وعمومه دعوى لا تجد لها سندا أو تأسيسا.

وتذهب بعض التعريفات إلى اعتبار المؤشر مقدارا كميا ذي وحدات متصلة يعبر تراكمها عـــن حالـــة كيفيـــة أو عن تغير كيفي في مجال أو بعد أو جانب أساسي من جوانب البيئة الاجـــتماعية[5] على أن البعض يرى أنه "من الجدير التفرقة بين الإحصاءات فالإحصاءات والمؤشرات سلاسل زمنية إجمالية تبدو موضوعية حيادية مع أنها ليست كذلك تماما وأنها غالـــبا تهتم بما يحدث ...إلخ، أما المؤشرات وإن كانت تتضمن في بعض استخداماتها ما تحويـــه الإحصـــاءات فإنهـــا تحمـــل بعـــدا معياريـــا وتوجها مرغوبا ومقصودا، وتعني

---

[1] انظـــر تفصـــيل وأهمية فكرة المؤشرات: د. عبد الباسط عبد المعطي، **البحث الاجتماعي، محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٤، ص ٢٠٠-٢٠١.

وفـــي تفصـــيل اتجـــاه المؤشرات انظر: د. السيد الحسيني **اتجاهات علم الاجتماع في فهم مشكلات الدول النامية** في د. السيد الحسيني وآخرون، دراسات في التنمية الاجتماعية ، القاهرة: دار المعرفة ، ط٢، ١٩٧٤، ص ٥٢-٦٤.

[2] انظر في هذا:

JLNESCO, **Indicators of Social and Economic Change and their Application**, No.37, Paris, 1977.

[3] انظر أيضا في أن للمؤشر اتجاها فكريا: د. وارم البصام، حول المفاهيم والمؤشرات الاجتماعية المطلوبة لقياس الإنجازات فم جهـــود التنمية العربية (الكويت: **منشورات المعهد العربي للتخطيط** ١٩٨٠م) ص ٣٣-٣٥. د. عبد الباسط عبد المعطي، أسس ومعايير تحديد الحاجات الاجتماعية في الوطن العربي: استطلاع لبعض القضايا النظرية والمنهجية للتخطيط، الكويت: **منشورات المعهد العربي للتخطيط**، مايو ١٩٨٠م) ص ١١-١٤.

[4] عـــبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي، **مرجع سابق**، ٢٠٦-٢٠٧، انظر كذلك في شروط بناء المؤشرات وأنماطها **المرجع السابق**، ص ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٣.

انظر أيضا ذلك الفصل حول التحديد الإجرائي للمفاهيم: د. فاروق يوسف، **دراسات في علم الاجتماع السياسي**، ط٢، مشكلات وحالات في مناهج البحث العلمي (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٨م) ص ٩-٣٧.

وفي التعريف الإجرائي: أنظر: سالم عبد العزيز محمود، **البحث الاجتماعي**، القاهرة: جامعة الأزهر، د.ت، ص ٨٩ وما بعده انظر بصفة خاصة كذلك

.J. Rummel, "Indicators of Cross- National and International Patterns" **American Political science eview**, Vol. XIII, 1969, pp. 117-127.

[5] د. عبد الباسط عبد المعطي، البحث الاجتماعي، **المرجع السابق**، ص ٢٠٣-٢٠٤.

بالمخرجات الفعلية وليست النوايا المعبر عنها إحصائيا، كما تعنى بالعلاقات أو على الأقل يجب أن تعنى بالعلاقات الجوهرية ذات الدلالة ..[1].

ومـــن ثـــم يكمن الفرق بينهما في تركيز الإحصاء على المقدار الكمي وتركيز المؤشرات على الكيف والنوع المعبر عنه كميا، وفي تركيز الإحصاءات على المدخلات مقابل تركيز المؤشــرات عــلى المخــرجات، واهــتمام الإحصـــاءات بما كان وما هو كائن، وتركيز المؤشرات بجانب هذا البديل.

ثانيا ــ رؤية نقدية للأسس المنهاجية والفكرية للمؤشرات:

تنصب تلك الرؤية النقدية على مناقشة أساسين تستند إليهما فكرة المؤشرات:

(١) القياس واللياقة المنهجية وحدود التعامل الكمي.

(٢) التعامل مع الظاهر المحسوس والاكتفاء به.

١ ــ القياس واللياقة المنهجية وحدود التعامل الكمي:

ونتناول في هذا الأساس النقاط التالية:

(أ) الدراسات الإنسانية وطبيعتها:

كمـــا يتـــبدى من تسميتها فإن هذه الدراسات تجعل من الإنسان محورا لها وموضوعا في علاقاتـــه بالغيـــر، وبـــالكون والحيـــاة وقبل هذا كله بالخالق، ومن ثم هي تختلف اختلافا جوهـــريا عن تلك الدراسات التي تسمى بالعلوم التجريبية التي تجعل من المادة موضوعا لهـــا حتى وهي تدرس الإنسان. وكمبرر منهجي وعلمي ــ جعلت تلك الدراسات الإنسانية أحـــد أهدافهـــا وطموحاتهـــا أن تحذو حذو الدراسات التجريبية ومحاولة محاكاة مناهجها بصورة مخلة رغم اختلاف موضوعها ومفاهيمها وبالتأكيد منهاجها.

ويفرض هذا التصور تساؤلا مفاده: هل تقوم الدراسات الإنسانية الوضعية على قاعدة سلمية إذا ما قورنت بما تطرحه الرؤية الإسلامية من مفاهيم وقواعد يمكن أن تقوم عليها تلك الدراسات؟

ويجـــد هذا التساؤل إجابته في تصور الرؤية الإسلامية للإنسان كوحدة كلية لا ينفصل فيه الجـــانب المـــادي عـــن المعـــنوي وتتفاعل فيه حركته وجوانبه المختلفة وهو ما يعني أن "..الـــرؤية الإســـلامية تقضي باعتبار أن الدراسات الوضعية قفزت بدون مبرر إلى حيث يســـتحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية، وغيرت بذلك اتجاهها وطريقتها وتشعبت موضوعاتها وفروعها بشكل لم تعد معه إيجابية أو عملية، واختلطت بالعلوم من جهة وبالطرح الفلسفي من جهة أخرى"[2] كما أن الرؤية الإسلامية تتجه للإنسان بالدراسة وهي في الحقيقة تجعل مـــن الإيمـــان ومحتواه القيمي هدفا أساسيا حيث تتجه بالإنسان ليهتدي وليكون هاديا نحو مرضاة الله، حيث الاستخلاف كمفهوم أساسي في التصور الإسلامي للإنسان يجب أن يكون لـــه الدور المحوري في ذلك التصور، فالاستخلاف إذ ليس سوى العمل من خلال المعرفة والعلم بالأصول الإسلامية وتطبيقها ــ فكرا ونظما وحركة ــ في الزمان والمكان، فلا فائدة من أن يعرف الإنسان معرفة مجردة "يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ"[3] أو يـــتوج بهذه المعرفة مراحل تقدمه النظري إذا لم يكن المسار متجها عمليا نحو رؤية آيات الله و الالـــتزام بـــالهدى والارتـــباط بمـــا جـــاء به الإسلام لبلوغ مرضاة الله "وَاتَّقُوا يَوْمًا

---

[1] **المرجع السابق**، ص ٢٠٣-٢٠٤.

[2] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، **مرجع سابق**، ص ٦٢.

[3] **الانشقاق**/ ٦

تُـرْجَعُونَ فِيـهِ إِلَى اللَّه"[١] ومن ثم فإن تصور العلوم الوضعية للإنسان بفعل اهتمامها به وجعلـه موضوعاً لها إنما يختلف اختلافا بينا عن حقيقة الرؤية الإسلامية للإنسان، ذلك أن اهتمام العلوم الوضعية بالإنسان قياسا على المادة والتعامل معه بقوانينها إنما هو أمر يناقض المفهوم الإسلامي لكرامة الإنسان وحقيقة الأمانة التي يحملها ووظيفة استخلافه بالأرض.
ومن خلال فهم الرؤية الإسلامية فإن نصوص الوحي تحمل في طياتها بيان حقيقة السلوك الإنساني والاتجاه الذي يجب أن يتجه إليه والمسار الذي ينبغي أن يسير فيه، وعلى الباحثين أن يـبذلوا الجهـد ليـس في فهم هذه الحقيقة من خلال المصادر التي تعتمدها هذه الرؤية فحسـب ــ بل التعرف على تطبيقاتها العملية وشروط هذه التطبيقات ، ومن ثم تشكل هذه الـرؤية فـي تكاملها وفي رؤيتها للإنسان في كلية وفي خصوصية في آن واحد ــ بديلا ضابطا في فهم الإنسان وسلوكه لأي تنظير وضعي في أي نظرية وفي أي اتجاه[٢].

(ب)التجريب واختلاط الطريقة العقلية بالأسلوب العلمي في النظرية الاجتماعية والنظرية السياسية:

يختـلط التفكير العقلي في النظرية الاجتماعية والسياسية بالأسلوب العلمي، كما يختلط التجريب المـادي بالـنقد الفلسـفي؛ ذلك أنه تحت دعوى التكامل المنهجي، سادت صيحات المطالبة بما يسـمى بالـروح العـلمية أو الروح النقدية التجريبية حيث يدعي أنها توجه البحث الاجتماعي والسياسـي وتحـدد مراحله وهي تلك الروح النقدية التجريبية التي تبدأ بداية منطقية بالمناقشة الـنقدية للتصورات والنظريات[٣]. فهي تطمح أن تتسلح بهذه الروح العلمية في الوقت الذي لا يوجـد فيـه مـا يمكن أن تجري عليه التجارب، ولا تتسع له حياة من يقوم بالتجربة ولا يتسع المـدى الزمـني لاسـتفادة المجـتمع من النتائج التي يستحيل تعميمها، فضلا عن أن ظروف الـتجريب وشـروطه لا يمكن ضبطها أو السيطرة على عوامل التغير فيها حتى أثناء التجربة، وبذلـك لا يمكـن الحصـول على أية نتائج تجريبية، كما لن تكون إعادة التجربة، ممكنة لأن الإعـادة مسـتحيلة في مجال "الإنسانيات" ولذلك فليس هناك قاعدة واحدة تضبط أية تجربة في هـذا المجـال إذ أن "القـاعدة المورفولوجية والنظم الثابتة والرموز والقيم الجمعية في كل هذه تختـلف العلاقـة بيـنهما، وتختلف فيما بينها بحسب نماذج المجتمعات"[٤] ومن ثم فكل مفهوم نسـبي وكـل تعميـم رجراج لا يمكن الإمساك به أو البناء عليه أو الاستنتاج منه[٥] وأن هذه المحاولة دائما ستواجه باستمرار هشاشة النسبية التجريبية والمفاهيمية[٦].
أمـا الـرؤية الإسلامية فتفرق وتميز بين الأسلوب العلمي والطريقة العقلية في التفكير وتقضي باخـتلافهما من حيث طبيعة كل منهما ووظيفته، فالطريقة العلمية في التفكير تستخدم الأسلوب العـلمي التجريـبي كأسـلوب من الأساليب التي تحصل بها على المعلومات، وهذا الأسلوب متعـلق بالمـادة ويقـدم المعـلومات عنها في حين لا يمكن التجريب على الأفكار العقلية، ولا

---

[١] **البقرة** / ٢٨١.

[٢] انظر: د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ٦٢-٦٣.

[٣] أنظر: د. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع، **مرجع سابق**، ط٢، المقدمة ص (غ).

[٤] انظر: د. سيد محمد بدوي، **مبادئ علم الاجتماع** (القاهرة: دار المعارف ١٩٧١) ص ١٩٩.

[٥] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، **المرجع السابق**، ص ٨٩.

[٦] أنظر: في الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف في المفاهيم من اختلاف الخبرات والمعاني وتغير معانيها مع الزمن: فاروق يوسف ، **دراسات في الاجتماع السياسي** (ج٢) مرجع سابق، ص ٩-١٠.

يجـــدي فيهـــا مـــنطق العـــلم التجريبي ولا وسائله أو تعميماته، ذلك أن الرؤية الإسلامية تنفي إمكانيـــة قيام تجارب مضبوطة في النظريات والدراسات الاجتماعية والسياسية ... فهي ترفض أي نوع من التجريب المضبوط على الإنسان على فرض إمكانية ضبطه[1].
وفي هذا الإطار يمكن التحفظ على سيرة النظرية الاجتماعية والسياسية التطبيقية في قدرتها على بلورة نوع من الأساليب العلمية والمنهاجية تعبر بها عن أبعاد الشخصية الإنسانية من حيث علاقتها الاجتماعية ، وهو ما يسمى (السوسيومتريا) أو علاقتها بالحياة السياسية تحت مســـمى الـــنظرية السياسية الأمبيريقية، وقد تسعى عن طريق دراسة هذه العلاقات دراسة تجريـــبية لاستصـــدار حكـــم على الإنسان كفرد .. وتعتبر هذا الحكم صادقا، وتعتمده في الـــتعامل الحياتي أو العلاجي مع هذا الفرد، وهي بذلك قد تهمل أهم جوانب في الشخصية الإنسانية وفي هذه العلاقات الإنسانية دون مبرر سوى أنها ليست قابلة للقياس[2].
كذلك فإن الرؤية الإسلامية وما ينبني عليها تقضي بأن الشخصية الإنسانية لا يمكن حصر أبعادها في موقف طبيعي أو اصطناعي ولا يمكن قياسها قياسا إحصائيا أو زمانيا أو مكانيا، بل يمكن النظر إليها من خلال أفكارها. ومن خلال نفسيتها وهما ناحيتان تبرزان في ممارستها لحياتها وفي اهتدائها مؤتمرة بما أمر به الإسلام منتهية عما نهى عنه، أو منحرفة عن ذلك. فالإيمـــان هـــو الذي يحدد إن كانت الشخصية الإسلامية أم لا، والأعمال الإيمانية الظاهرة هي التي يحكم عليها ، وهي لا تدعي أنها تسبر غور إيمان الفرد[3]. "رب أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره"[4] كما أنها لا تحكم على الإنسان حكما نهائيا مادام حيا ولا تغلق باب توبته أو صـــلاحه فذلـــك لله: "فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى"[5]. ويظل القياس وفق هذه الرؤية مجـــرد أسلوب من أساليب التعرف على الفرد لا يستطيع الباحث أن يتيقن من نتائجه إلى درجـــة تكاد تحجم عن أهمية هذا الأسلوب في فهم الحياة الإسلامية لأن نتائجه تعتمد على الملاحظـــة الظاهرة التي لا يمكن أن تحيط بالعلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه، بالإضافة إلى أن الخـــداع يمكـــن أن يتدخل في هذه الملاحظة، وكذلك سلبيات الموقف والعوامل المادية، وتشابك المتغيرات مع عدم إمكانية تحييدها أو افتراض إثبات المتغيرات الأخرى حيث أنه افتراض وهمي وليس علميا، وإهمال مجموعة من العوامل والمتغيرات الداخلة في الموقف دون إمكانية عزلها حتى إن فطن إليها الباحث ــ وربما لا يفطن إلى أهميتها وتأثيرها كلية. وهذا كله يجعل أحكام الملاحظة ونتائج القياس سلبية وغير إنسانية.
فضـــلا عـــن أن هـــناك قواعـــد إســـلامية شرعية يمكن تطبيقها أيضا على الإنسان أثناء ممارســـته الإيجابيـــة أو الســـلبية لعمل ما مثل ما روى الحديث عن النبي (ﷺ) "لا يزني الـــزاني حيـــن يزني وهو مؤمن"[6] "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[1] ، "ولا يدخل الجنة نمام"[2].

---

[1] انظر في تفصيل ذلك: د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، المرجع السابق، ص ٩٠.

[2] أنظر في التأكيد على الجوانب الإنسانية المتعددة وتشابكها ونقد النظريات التي تؤكد على الجانب المادي فحسب: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٤.

[3] د. عبد القادر هاشم، مرجع سابق، ص ٩٨.

[4] رواه مسلم.

[5] النجم/ ٣٢.

[6] رواه مسلم

فـــي الاعتـــبار يمكـــن وضع المزيد من الضوابط المنهاجية لهذا الاتجاه الإجرائي ورؤيته حـــول وجوب تحديد المفهومات في ضوء عمليات القياس، وكذلك الحدود على التعميم من خلالهـــا، ذلـــك أن الكفاية المنهاجية تقتضي بالأساس البحث عن اللياقة المنهجية لاستخدام القياس في دراسة بعض الظواهر.

وفـــي ظل هذا يجب أن يتحدد استخدام القياس استخداما يتفق مع مبدأ اللياقة المنهجية إذا كانت الظواهـــر المقاســـة وحدات موضوعية يمكن ترتيبها وتدريجها وقياسها والتعبير عن نتائج ذلك بالأرقـــام، أمـــا إذا لم تتحقق هذه الخواص في وحدة القياس فإن نتائج القياس تصبح وهما، ولذا لم يكن غريبا عند استخدام القياس في دراسة الظواهر الاجتماعية أن تفلت بعض الجوانب الأساســـية لتـــلك الظواهر من إطار القياس، لأن طبيعتها تتحدى القياس، وهو ما ظهر في المناقشـــات بيـــن أنصار قياس الاتجاهات وبين المعارضين لذلك القياس، فالاتجاه .. في رأي المعارضين مركب منوع من المشاعر والاحساسات نحو الأشياء والوقائع والأشخاص ولهذا لـــم يكن في ميسور القياس أن يتناول من ذلك المركب إلا بعض جوانبه دون أن يقيسه في جملته، وهذا الجانب المقاس هو تلك المظاهر السلوكية التي يمكن تدريجها وترتيبها استنادا إلى مقياس معين، بيد أن فهم الاتجاه يتطلب أكثر من القياس لأنه تعبير كامل عن الشخصية الإنسانية، وهو تقويم كلي من جانب كائن اجتماعي له تاريخه الخاص ويعيش في إطار بناء اجـــتماعي وثقافي معين ومن ثم كان فهم الاتجاه في ضوء علاقته بهذه العناصر ضرورة تمليها النظرة المتكاملة للأشياء، وكانت نظرة الاتجاه السلوكي التي ترى أن الاتجاهات هي مـــا تقيسه المقاييس والاختبارات قاصرة، لأن ما يقاس من الاتجاه هو ذلك الجانب من السلوك الـــذي يمكـــن قياسه فحسب.. ومن ثم يواجه أنصار الاتجاه الإجرائي مأزقا عندما تدعوهم الحاجة إلى الانتقال من تحديد السلوك الظاهر ووصفه إلى محاولة تفسير هذا السلوك[1].

---

[1] انظر في تفصيل هذه الفكرة، **المرجع السابق**، ص ١٩٨-١٩٩، أنظر أيضا التمييز بين الاتجاه والسلوك القولي والسلوك الفعلي، د. حـــامد ربيع، **مقدمة في العلوم السلوكية**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ١٣١-١٣٥. كذلك يحيل الباحث إلى مجموعة من المراجع تناقش قضية القياس واللياقة المنهجية حيث لا يتسع المجال لأكثر من ذلك. أنظر: أليكس أنلكس، **مقدمة علم الاجتماع**، ترجمة د. محمد الجوهري وآخرون (القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠) خاصة الصراع بين المعنى والمقياس ص ١٧٩-١٨٢ والصراع بين بناء النظرية والإمبريقية، ص ١٨٢-١٨٧. كذلك أنظر: محمد السيد الحسيني: مقدمة **المرجع السابق**، ص ١٣.

Huibert N. Bjalack, "The Measurement Problem: A Gap Between the languages of Theory and Research" in **Methodology in Social Research**, edited by, Hubert M. Blalack tr, and Ann B. Blalack (New York: Mc Grow-Hil Book company, 1968) PP.5-27.

See also; Harry S Upshaw, "Attitude Measurement" in **Ibid**, PP.60-108.

انظر من يزكي اتجاه القياس الكمي دون الأخذ في الاعتبار حدود اللياقة المنهاجية:

William H. Riker and Peter Cardeshook, **An Introduction to Positive Political Theory** (New Jersey, prentice-Hall, Inc. Englewood Chiffs 1973) See preface

انظـــر أيضا محاولات لدراسة الاتجاه والرأي العام وفق الطرق الكمية والإحصائية والتحفظ عليها يأتي من إغفالها التمييز بين الاتجاهات والسلوك القولي والفعلي:

Allen II. Barton and R. Wayne Parsons, "Measuring Beliefs System Structure", **Political Opinion Quarterly**, No 41, 1977, PP.159-180.

George J. Mccall and J.L. Simmons, "A New Measure of Attitudinal Position", **Political Opinion Quarterly**, No. 30, 1966, PP. 271-278.

٢- الرؤية الإسلامية للتعامل الكمي والتعامل مع السلوك الظاهر:

يمكن انتقاد الاتجاه الإجرائي الذي يستند إلى النظرية التجريبية من خلال الرؤية الإسلامية ــ بالإضافة إلى ما قدمه الباحث سابقاً لانتقاد هذا الاتجاه ــ في استناد فكرة المؤشرات إلى أساسين:

الأول: التعامل الكمي مع الأشياء والظواهر، **والثاني** الاكتفاء بالسلوك الظاهر.

إن سيادة نزعة التكميم، والمبالغة في وظيفة ونتائج الإحصائيات يعد تجاوزا لطبيعة تلك المحاولات الإحصائية رغم محدوديتها مكانا وزمانا وفردا. فهي في الحقيقة -إن استطاعت وصدقت- لم تفعل شيئا سوى أنها وصفت الظاهرة وحللت معطياتها، وإن إعطاء تلك المحاولات الإحصائية أكثر من ذلك إنما فتئت على الطبيعة المتشابكة لمختلف الظواهر بما يفترض استلهام "الطرائق الجادة للتعامل مع الظاهرة وتحقيق نتائج نوعية لصالح الإنسان، وهي مسألة صعبة للغاية يعترف الإحصائيون بأنها ليست من اختصاصهم"[1] ورغم أن الباحثين في الدراسات الاجتماعية والإنسانية والسياسية ــ على وجه الخصوص ــ يحاولون تحت تحكم نزعة التكميم الإيمان "بالرقم" في محاولة إعطاء النتائج وزنا أكبر ناسين أن الإحصاء لا يفعل سوى أن يسلط الأضواء على الظاهرة، إلا أن هذا لا ينفي بحال أهمية الدراسات الإحصائية واستخدامها ، فهي خطوة كبيرة لها أهميتها، وإن كانت لا تكفي ، إذ "لا بد من العقيدة أولا .. وبعدها يجيء دور الإحصاء"[2].

ومن خلال ذلك فإن الباحث معني بنقد تلك الرؤية للقياس المرتبطة بفكرة المؤشرات والذي يهتم بالوزن الرقمي، الذي يختلط أحيانا بفكرة الحق والصحة والصواب، كما أن الرؤية الإسلامية تعطي أدلة في هذا المجال تعد تحفظا على ذلك الخط في التفكير. ذلك أن هناك مجموعة من الآيات القرآنية تعكس وبحق ــ تصورا متكاملا لفكرة الرقم والوزن الرقمي في إطار وضع العلاقة بين الكم والكيف في وضعها السليم، فالرؤية الإسلامية لا تجعل للرقم معنى مطلقا على علاته. ولكنها تتحفظ على مثل هذا التصور، وهو ما يبرز من أدلة تتضمنها تلك الرؤية الإسلامية:

- فهي تفرق في المواقف والسلوك والأحكام والقيمة والوزن بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون.. "هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"[3]، ذلك أن الاختلاف النوعي يؤثر بالضرورة على الوزن من حيث القدرة والفاعلية.
- وهي لا تعتبر الكثرة على حق لكونها كثرة، بل أن القرآن كثيرا ما أكد على أكثرية الكارهين للحق "وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ"[4] وأن القلة هي التي تتخذ في معظم الأحيان موقف الحق فتلتزمه، وتدافع عنه، وتبشر به، فالمسألة ليست مسألة أعداد وأرقام، وإنما هي مسألة القدرة المكثفة على الفاعلية والتغيير، كما أنها تضرب مرارا وتكرارا قاعدة الأرقام، حيث تسقط اعتبارات الكم كمعايير لفاعلية الجماعة المسلمة "كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ"[5]، حيث تعلو اعتبارات أخرى كمعايير لهذه الفاعلية، مثل

---

(1) د. عماد الدين خليل ، **مؤشرات إسلامية في زمن السرعة**، بيروت: دار الرسالة، ١٩٨٥، ص ١٦.

(2) **المرجع السابق**، ص ١٨.

(3) **الزمر/ ٩**

(4) **المؤمنون/ ٧٠**

(5) **البقرة/ ٢٤٩**

الإيمـــان والصـــبر بصـــرف النظر عن الكم والعدد .. فهي تستبدل هذه الأخيرة بقاعدة الفعل التاريخي النوعي لا الكمي "إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا"[1].
"فَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ"[2].
ففـــي الفعـــل الـــتاريخي النوعي تسقط اعتبارات الكم وتصبح معايير مثل الإيمان والصبر مقابل الجحود والكفر هي محددات هذا الفعل.
أن نفـــس هذه الرؤية الإسلامية تحدثنا على لسان الرسول الكريم ﷺ عن اليوم الذي ستغدو فيـــه الأمـــة الإسلامية قصعة للآكلين ــ وقد غدت فعلا ــ ليس عن قلة ــ فهم غثاء كغثاء السيل، ولكن عن غياب لقوى الفعل والمجابهة والتغيير في نفسية الإنسان المسلم[3]
-كذلـــك فـــإن المنطق الإيماني مخالف للمنطق الكمي والحساب المنفعي في إطار الرؤية الإســـلامية لـــلمال ــ الذي يعد أبرز الأشياء كموضع للحساب الكمي والمنفعي، ذلك أن الإنســـان مدفوع لطلب المال لحفظ وجوده والاستزادة من القيم المادية، والدين إذ لا يقف حائلا بينه وبين ذلك إلا أنه يحدد هذه الدوافع بشروط ثلاثة:
أن يجمع من حلال ــ وأن ينفقه في حلال ــ وأن يخرج منه حق الله للمجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الرؤية لا تقوم على الحساب الكمي ولكنها تقوم على أساس الرؤية الكيفية لجمع المـــال وانفاقـــه، ذلـــك أن حقيقة الاستخلاف تجعل النظرة إلى المال ليست نظرة حساب مـــنفعي أو كمي مطلق، كما لا تجعل من الملكية مجرد تعبير عن عنصر الأثرة[4]، فتملك عنصـــر الأثـــرة من النفس يجعلها، لا تستطيع أن تتصور أن يكون لغيرها حق فيما تملك، كمـــا أنهـــا وفق نظرة الأثرة التي تتملكها، وبحساب المنفعة الذي تراه، تتصرف فيما تملك بمـــا يرضي الأثرة إلى أبعد مدى، وتنكر أن يكون للغير حق التعقيب على ذلك بأي إنكار،

---

[1] **الأنفال**/ ٦٥.

[2] **الأنفال**/ ٦٦.

[3] يقول النبي عليه الصلاة والسلام (يوشك أن تداعي عليكم الأمم، كما تدعى الآكلة إلى قصعتها، قال قائل: أومن قلة نحن يومئذ، قال رسول الله (ﷺ) أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، قال الرسول (ﷺ) ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليلقين الله فـــي قلوبكم الوهن، قالوا وما الوهن يا رسول الله، قال: حب الدنيا وكراهية الموت". رواه أبو داود عن ثوبان، أنظر: الساعاتي، **مـــنحة المعبود بترتيب مسند أبي داود**، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٧٢هــ الجزء الثاني، ص ٢١١. أنظر: شرحا موفقا لهذا الحديث: الشيخ عبد العزيز بن خلف بن عبد الله آل خلف، **دليل المستفيد على كل مستحدث جديد**، دمشق، ١٩٦٣، ص ١٥٢-١٥٥.
قـــريب من هذا شرح آخر يتبنى الربط بين مقولة الحديث وواقع الدول الإسلامية المعاصرة: محمد عطية خميس، **تداعت عليكم الأمم**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠، ص ٢٨-٢٩، والتفاصيل في مجمل الكتاب.

[4] في إطار بيان الرؤية الإسلامية للثروة والمال والملك خصوصية تتمثل في وظيفة المؤمن استخلافا فيها حيث يؤدي فيها الحقوق المأمور بها، وتتعرض معظم هذه القضايا كتابات الاقتصاد الإسلامي وغيرها. أنظر: د. محمد شوقي الفنجري، **مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي**، سلسلة **دعوة الحق**، السنة الثالثة، العد (٢٧) مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، جمادى الثانية ١٤٠٤هــ- مارس ١٩٨٤، ص ١٧-٣٤. محمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية**، بيروت: دار الزهراء، ط٣، ١٤٠٠هــ-١٩٨٠م، ص ١٨٩-١٩٤.
محمد باقر الصدر، **صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي**، بيروت، دار التعارف، ط٣،١٣٩٩هــ ١٩٧٩، ص ١-٣٨ .
أنظر أيضا في مفهوم القيمة العادلة وأثره في بناء الرؤية الاقتصادية الإسلامية وأثرها على الحياة العامة: زيدان أبو المكارم: **علم العـــدل الاقتصـــادي**، القاهـــرة: مطـــبعة السنة المحمدية، مكتبة دار التراث، ١٩٧٤، ص ٧٣-١٠٩. أنظر في الربط بين قيمة الاستخلاف والرؤية الإسلامية للثروة والمال: أميرة عبد اللطيف مشهور، **دوافع وصيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم لسياسية، ١٤٠٦هــ - ١٩٨٦م، ص ٥٥-٦٣.

بـــل تـــنكر أن يكون ذلك التعقيب حقا في ذاته، وتراه ضلالة في العقل وسفها في الرأي، ولذلـــك عجـــب أهل مدين لما جاءهم به النبي شعيب وردوا دعوته بالمنطق المنفعي القائم على الحساب الكمي من ناحية، وحرية الفرد المتمركزة حول الأثرة من ناحية أخرى. وقد عبر القرآن خير تعبير عن تلك الحقيقة:

".. أَصَـــلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِـــيدُ.."(1) حيث قضية النبي شعيب مع قومه تتضمن في جانب من رسالته إليهم ، تقييد سـلطان الفـــرد في ماله بمصلحة الجماعة(2). كذلك فإن مفاهيم إسلامية كثيرة مثل الرزق والـــزكاة وفرضـــيتها، وتحريم الربا والنهي عن التعامل به، تدخل في اعتباراتها ليس فقط عـــلميات الحســـاب الكمـــي أو ما هو قابل له فحسب، والرزق كمفهوم إسلامي يشمل كل إضـــافة للإنســـان حصة وعافية وقناعة(3) ومفهوم الزكاة الذي يعني التطهر والتطير، كما يعـــني الـــنماء والـــزيادة إنما يعبر عن فهم مخالف رغم الحساب الظاهري الذي يرى في الإنفاق ، عطاء يعقبه نقص في المال(4).

كذلك مفهوم الربا رغم أنه يتضمن الزيادة، ليس في الرؤية الإسلامية سوى محقا ونقصا(5). إن هـــذا الحساب يعبر عن حالة كيفية جديدة، وعن منطق جديد في الحساب يمكن التعبير عـــنه بأنـــه حساب الإيمان، ذلك أن التعامل الظاهري للإنسان مع كل شيء وكذلك التعامل الكمـــي الحسابي إنما يخرج المسلم عن إطار عقيدته التي تشكل مكمن قوته "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِيـــنَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ"(6)، إنه تعامل إيماني يرفض منطق المنفعة البحتة والتعامل الكمي الحسابي.

---

(1) **هود**/ ٨٧.

(2) البهي الخولي، **الثروة في ظل الإسلام**، القاهرة ـ بيروت: الناشرون العرب، ط٨، ١٣٩١هـ -١٩٧١م، ص ١٥٢-١٥٤.

(3) انظر في مفهوم الرزق والإنفاق وشمول المفهوم: محمد الشيباني، **الاكتساب في الرزق المستطاب**، القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٣٨م. الحارث المحاسبي، **الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، دراسة وتحقيق، محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٤م، ص ٤١ ومواضع أخرى متفرقة.

(4) فـــي إطار ذلك التمييز القاطع بين الزكاة والربا واثر كل منهما على علاقات المؤمنين وتعريفاتها اللغوية والشرعية: د. علي محمد العماري، الزكاة فلسفتها وأحكامها، سلسلة **دعوة الحق**، مكة: رابطة العالم الإسلامي، ذو الحجة ١٤٠١هـ، ص ٤٨-٥٤. د. أحمد ماهر البقري، **الزكاة ودورها في التنمية**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٥م، ص٥ وما بعدها. د. عاطف السيد، فكرة العدالة الضريبية في الزكاة في صدر الإسلام، ضمن: بحوث مختارة من **المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي**، السعودية: وزارة التعليم العالي، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، كلية الاقتصاد والإدارة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٢٧٢-٣٢٦، أنظر بصفة خاصة ص ٣٢٤-٣٢٦. إبراهيم بن علي الوزير ، **وفي سبيل الله: المصرف السابع من الزكاة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، ص ٥ وما بعدها.
Mahmoud Abu-Saud, **About the Fiqh of Zakat**, Zakat & Research Foundation, Ohio, 1986, pp.3-41.

(5) انظـــر في مفهوم الربا وتعريفه، وأهم آثاره التي يتركها على الاقتصاد والحياة الإنسانية بما يؤكد أنه نقص ومحق لا زيادة ونمـــاء، وكذلك أهم آثار الأخلاقية والمعنوية في مجمل العلاقات الإنسانية: محمد أبو زهرة، **تحريم الربا تنظيم اقتصادي**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٧ وما بعدها. د. يوسف حامد العالم، **حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا**، الخرطوم: دار جامعـــة أم درمان الإسلامية، ١٤٠٣هـ-ص ٥-٤٨.محمد أبو السعود، **مسائل اقتصادية معاصرة: الفائدة والربا**، أوهايو: مؤسسة الزكاة والبحوث، ١٩٨٦، ص ٦-٧، ١٠-٢٩. أنور إقبال قرشي، **الإسلام والربا**، ترجمة: فاروق حلمي، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٦م، ص ٢٠١-٢١٧. محمود عارف وهبة، نظريات الفائدة (الربا) في الفكر الاقتصادي، **المسلم المعاصر**، العدد (٢٣) رمضـــان ـ ذو القعدة ١٤٠٠هـ- يوليو سبتمبر ١٩٨٠، ص ٨٥-١٥٨. محمود عارف وهبة، تقويم الربا، **المسلم المعاصر**، العدد (٢٥)، صفر ـ ربيع الثاني ١٤٠١هـ، يناير ـ مارس ١٩٨١، ص ٧٥-١٠٧. د. عيسى عبده، **الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٥، أنظر : ص ١٥١-١٥٦ بصفة خاصة.

(6) **الحجرات**/ ١٥.

- بل أن القرآن أكثر من هذا قد أخرج مفاهيم هي في مدارها على النفع البحت والتعامل الكمي الحسابي مثل: التجارة والشراء والبيع والقرض إلى مفاهيم لها من الامتداد في المعاني والشمول حيث عبرت هذه المفاهيم عن دائرة التعامل في العقيدة والعبادة بمنطق حساب الإيمان، فالقرآن باستعارته مصطلحات التجارة والمال بيانا لشؤون العقيدة والعبادة قد أخرج هذه المصطلحات من ماديتها إلى معنويتها مثال ذلك قوله تعالى "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ(١٠)تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ"[١].

وبنفس المنطق الذي يرفض التعامل الكمي والحسابي فإنه يمكن التحفظ على التعامل بظواهر الأمور ومحسوساتها والاكتفاء بها والوقوف عندها للاعتبارات الآتية:

- أن التعامل بالظواهر إنما يقصي من حقيقة كالابتلاء أهم عناصرها وهم الإيمان، فمفهوم المحنة والابتلاء يتجاوز ظاهر الإنسان إلى ما هو محنة على الحقيقة وما تسلل إلى طوايا النفس[٢] ... ومن ثم فإنه ليست النعم والخيرات التي تسبغ على بعض الناس دليلا على رضا الله في جميع الأحوال ولا المصائب دليلا على غضب الله، فإذا رأيت البلاء يطهرك فهو نعمة، وإذا رأيت النعمة تطغيك فهي نقمة، قال تعالى "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ"[٣]، ويقول "أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ، نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَا يَشْعُرُونَ"[٤] ومن ثم فإن التعامل بالظواهر في هذا الأمر إنما يفقد الإنسان جانبه الإيماني الذي يصبغ رؤية المؤمن حيال كثير من الأمور "فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِي، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِي"[٥].
- كذلك فإن التعويل على الظاهر يجعل النفاق مساويا للإيمان والإسلام ومن ثم كانت التفرقة بينهما قرآنا وسنة مؤكدة من حيث الأفعال والصفات والجزاء فالمنافقون إنما فهموا مجرد ظاهر الأمر، من أن الدخول فيما دخل فيه المسلمون موجب لتخلية سبيلهم، فعملوا على الإحراز من عوادي الدنيا، وتركوا المقصود من ذلك وهو الذي بينه القرآن من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة. "لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير متلفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة" [٦] فإنه لا يميز بين المنافق والمسلم حقيقة.

---

[١] **الصف**/ ١٠-١١، وفي هذا السياق يقول الحق "إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ" (**فاطر**/ ٢٩) ويقول "أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ" (**البقرة**/ ١٦) ويقول "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ" (**التوبة**/١١١). ويقول "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا..." (**البقرة**/ ٢٤٥).

[٢] في مفهوم الابتلاء: إبن رجب الحنبلي، مفكرات الذنوب، القاهرة: التراث الإسلامي، ١٩٨٢، ص ٧٨-٨٠.

[٣] **آل عمران**/ ١٧٨.

[٤] **المؤمنون**/ ٥٥-٥٦.

[٥] **الفجر**/ ١٥-١٦.

[٦] الشاطبي، الموافقات، **المرجع السابق**، ج٣، ص ٣٨٩-٣٩٠.

- كذلـــك فإن الوقوف على الظاهر لا يفرق بين المسلمين على الحقيقة والمسلم الهامشي أو مـــن أســـماهم ابـــن تيمية "المتوسمين بالإسلام"[1] ذلك أن الإسلام ليس كلمة تقال باللســـان ولا ميـــلاد فـــي ارض عليها لافتة إسلامية.. ولا وراثة مولد في بيت أبواه مسلمان[2].
- كمـــا أن الوقوف عند الظاهر من السلوك في إطار من الشعائر لا يتفهم حقيقة ارتباط الدين بالمعاملة حيث يخطئ من ينسى أن يستمد من الدين انطلاقة الحياة ليعكف على ألفاظ وحركات تدفع للحياة ... فما اسهل أن تؤدي الصلوات، فالمؤمن هو الذي تدفعه عقيدتـــه وتذكـــره فينطـــلق للســـير في مناكب الأرض يبتغي من فضل الله" [3] وليس بالمصـــادفة أن يســـتخدم اصطلاح العمارة في عمارة المسجد كما يستخدم في عمارة الأرض[4].

غيـــر أن أهـــم الدلائـــل عـــلى الـــتحفظ بصدد التعامل مع الظاهر - وبالتالي على فكرة المؤشـــرات الـــتي تعـــول على ذلك- هو أن فكرة المؤشرات ضمن إطارها الفلسفي الذي تستند إليه إنما تحاول تأكيد قدرة الإنسان من خلال ما يمارسه من أدوات بحثية في دراسة ظاهرة أو موضوع ما، في السيطرة على الظواهر وإمكان تفسيرها عن طريق القياس هي بذلك وبصورة غير مباشرة لا تعترف بمأساة العجز البشري حيث لا تعترف بهذا القصور البشـــري فـــي عمـــليات الإدراك الشـــامل الكلي. وهي لا تحيل ذلك القصور إلى قدرتها البحـــثية ذاتهـــا، بل تؤكد على القصور في المادة موضع البحث، فتستبع من المفاهيم ما لا يمكـــن قياســـه احـــتجاجا مـــرة بطبيعته القيمية ومرة أخرى بطبيعته الغيبية الميتافيزيقية، والقصة القرآنية التي شملت حوارا بين موسى عليه السلام والعبد الصالح إنما تعرض لهذا العجـــز البشـــري وعدم قدرة الإنسان على معرفة المطلق وإدراك الغيب[5] ومن أهم القيم

انظر أيضا في مفهوم النفاق وعناصره وطبيعة وصفات المنافقين وأحوالهم، إبراهيم علي سالم، **النفاق والمنافقون في عهد رسول الله ﷺ ودور اليهود**، القاهرة: دار الشعب، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م، ص ١-٣٢، ص ٢٧٧-٣٦١.

ابـــن القيـــم، **صـــفات المنافقين**، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م، فيؤكد أن "... بلية الإسلام بهم شديدة جدا لأنهم منســـوبون إليه وإلى نصرته وموالاته، وهم أعداؤه في الحقيقة ، يخرجون عداواته في كل قالب يظن الجاهل أنه علم و إصلاح وهو غاية الجهل والإفساد.." ص ١٠ ويعدد صفاتهم: ص ٩-٣٠.

[1] أنظـــر في مفهوم المسلم الهامشي: محمد عبد الله السمان، **الإسلام هو الحل**، القاهرة: دار الثقافة العربية، البحرين/ المحرق: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ص ٣. انظر هذا القول لدى ابن تيمية، أقتضاء الصراط المستقيم، **مرجع سابق**

[2] د. محمود شاكر، **العالم الإسلامي ومحاولة السيطرة عليه**، دون مكان طبع، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص١٣.

[3] محمد فتحي عثمان، الدين للواقع، سلسلة **الثقافة الإسلامية**، العدد الثامن، القاهرة، المكتب الفني للنشر رمضان، ١٣٧٨هـ أبريل ١٩٥٩م، ص٧. ويؤكد عمر بن الخطاب (ر) هذه الحقيقة أن رجلا أثنى علي آخر عنده فقال صحبته في سفر، فقال: لا قال: أفائتمنته على شيء، قال: لا، قال: ويحك لعلك رأيته يخفض ويرفع في المسجد، أنظر: الترمذي، أسرار مجاهدة النفس، **مرجع سابق**، ص ١٠١-١٠٢

[4] يقول تعالى: "إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" (**التوبة/ ١٨**). "هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.."(**هود/٦١**).

[5] أن موسى النبي الذي اختاره الله لأداء رسالته .. يعلن عجزه عن معرفة المطلق . ويتواضع طالبا المزيد من علم العبد الصالح قـــائلا: "هَـــلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا" ويجيبه الخضر عليه السلام .. "قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا(٦٧)وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا" ويرد موسى متلهفا للمعرفة (قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا) فينصحه العبد الصـــالح (فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) ويمارس العبد الصالح أفعالا تبدو في ظاهرها خطأ فادحا وعملا لا معقولا منافيا للحق والعدل: خرق السفينة قتل النفس.. وفي عقاب كل عمل يتجاوز موسى حدود الصبر الذي قرر أن يأخذ نفسه به ويصرخ معترضا على افعال الرجل لأنه عاجز عن معرفة الوجه الآخر للعمل والمغزى الحقيقي الغائب عن النظرة الأولى، وفـــي كـــل مرة ذكره الخضر (قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا) حتى إذا أوشكت التجربة على الانتهاء فيقول الخضر (هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) وما يلبث أن يفسر مبرر ـ القتل ـ إقامة الجدار) ويختتم حديثه قائلا: (وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) . **الكهف/ ٦٦-٨٢**.--

الـــتي تؤكدهـــا تلك القصة، أن علينا أن لا نتسرع في إصدار أحكامنا على ظواهر الأفعال فمن خـــلال التواضع العلمي ومع عدم الادعاء بالإحاطة بعلم كل شيء، على الباحث أن يصبر نفسه على دراسة مثل هذه الظواهر وأن يطيل الوقوف حيالها كي يتبين الأوجه الأكثر خفاء للظاهرة والأسباب الأبعد والأعمق للفعل، فلا يقع في خطيئة الحكم بالظن وما تهوى الأنفس[1]

والحق أن الرؤية الإسلامية في هذا المضمار تجد ما يؤيدها لدى بعض المفكرين في إطار الحضـــارة الغـــربية، خاصـــة هـــؤلاء الذين يعون التفرد والتميز في الظاهرة الاجتماعية والإنســـانية، حيث تتمايز هذه الظواهر من جماعة لأخرى ومن وقت لآخر خلافا للظواهر الماديـــة الثابتة، ومن ثم فهي لا تتبع قوانين طبيعية. فنجد "سوركين" يؤكد ويتساءل حول الكيفية الـــتي يمكـــن بها دراسة ظواهر مثل الدولة والأمة ..إلخ، أو التاريخ الماضي للإنسان، أو الكيفيـــة التي تعرف بها إجرائيا. ويؤكد أن تلك الأحداث التاريخية وبما تتميز به من تفرد قد حدثت فعلا ولا يمكن أن يعاد وجودها في أي وضع إجرائي في الحاضر أو في المستقبل.

كمـــا يعبر عن ذلك التشويه وفقدان المعنى من جراء تطبيق المعالجة الإحصائية على تلك الظواهـــر الاجـــتماعية المتشابكة والمعقدة والمتفاعلة، ذلك أن قيم الإنسان وأفعاله تقتضي مسلكا مختلفا للكشف عن مضمونها وجوهرها[2]، بيد أنه مع ذلك تجد الرؤية الإسلامية ما يناقضـــها في إطار ما يطرحه الاتجاه الوضعي سواء كان في بواكيره الأولى أو تطوراته الحديـــثة، حيـــث يرى أنه ليس ثمة فروقا جوهرية في بناء القيم أما الاختلاف من مجتمع لآخـــر فيقـــع في الوسائل فحسب، وكل ظاهرة اجتماعية هي قابلة للملاحظة المضبوطة، وبالـــتالي فـــإن مـــا لا يمكـــن ملاحظته أو قياسه بهذه الطريقة هو غير اجتماعي أو غير موجـــود ولا ينبغي دراسته[3]، والباحث ليس في حاجة للتدليل على خطورة هذه الفرضية وليس في حاجة لإثبات لا منهجيتها أولا علميتها.

ويرتـــبط بالوضـــعية تـــلك الـــثقة الكاملة في قدرة الطريقة التجريبية على تحليل الظواهر الاجـــتماعية واســـتخلاص القوانيـــن الاجـــتماعية العامة، بحيث انقلبت الأبحاث للظواهر الاجـــتماعية والسياســـية إلى موضـــوعات لـــتجريب طرق إحصائية كأنما هي تدريبات إحصائية لذاتها[4]. بحيث صار القياس (الفكرة الوثن)[1] وقدست الفكرة بلا تأسيس منهجي

-أنظـــر فـــي تفســـير قصة الخضر: الشيخ محمد متولي الشعراوي، **واجب المسلمين أمام تحديات العصر**. القاهرة: دار المسلم المعاصر، د.ت، ص ٣٨-٤٧.

وكذلك التفسير الجيد في: محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، أبو ظبي: دار المسيرة، ١٣٩٩، ص ٦٠-٧٠.
أنظر كذلك : عماد الدين خليل، مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، **مرجع سابق**، ص ٣٣-٣٦.

[1] كثير من الآيات القرآنية تؤكد هذا المضمون في عدم الوقوف عند الظواهر "يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِـلُونَ" (**الـــروم/ ٧**) "قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (**المائدة/ ١٠٠**).
ويقول تعالى في المنافقين "وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ" (**المنافقون/٤**).
"وَمِـــنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ(٢٠٤)وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ" (**البقرة/٢٠٤-٢٠٥**).

[2] P. Sorkin, Fads and Faibles in **Modern Sociology and Related Sciences**, Chicago: Regenery, 1956,P.50,P. 160.

[3] See: G. lundberg, **A Foundation of Sociology**, N. Y., David Mckay G., 1964, pp.11-12.

انظر أيضا: جورج لندبرج، **هل ينقذنا العلم**، ترجمة د. أمين أحمد الشريف، بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٣، ص ١٢-٧٧.

[4] أنظر تلك الدراسة القيمة: د. حامد عمار، **المنهج العلمي في دراسة المجتمع، وضعه وحدوده**، القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية، قسم الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٥٩-١٩٦٠، ص ١-٩١.

وبـــلا مبرر علمي فجعلت ــ اعتسفا ــ القياس مرادفا للعلمية، فالرقم قد يستخدم كذبا وبما ينافي مقتضيات الأمانة[٢]، وربما تتوه مع التعويل على الأرقام معظم القضايا الهامة[٣].
وقـــد لا تكـــون تلك الانتقادات الأساسية التي وجهت لفكرة المؤشرات والتعريف الإجرائي للمفاهيم على مستوى نقد فرضياتها الأساسية التي تستند إليها، أمرا كافيا في هذا المقام إلا بعرض نماذج متعددة لدراسات تبنت هذه الطريقة البحثية، وفي هذا الإطار نشير إلى دراسة أجنبية[٤]، وبينما نخص دراسة عربية بالعرض والتحليل، إذ أنها تشكل نموذجا لبعض الأبحاث الإمـــبيريقية في مجال الدراسات الإسلامية، كما أنها تدخل ضمن الدراسات الأولى في هذا المجال، فضلا عن كونها تركز على قضية هامة وهي "أن الدين الإسلامي في ارتباطه بالتنمية يعتـــبر إشكالية هامة جديرة بالتأمل البحث والعلمي الرصين". وأخيرا فإن الدراسة مزكية خطهـــا المـــنهجي ربطت بين ما أسمته البحث الإمبيريقي (الميداني). وذلك بأمل الوصول إلى نتائج واقعية تفيد الحوار الدائر في هذا الصدد[٥] وهو أمر يجب فحصه ومراجعته .
وإذا كـــان المجال لا يتسع بطبيعة الحال لعرض تفاصيل تلك الدراسة، فإن النظرة التحليلية النقدية إنما تتناول بالأساس الإطار النظري والمنهجي لها، فضلا عما انتهت إليه من نتائج.

(١) الإطار النظري والمنهج:

حددت الدراسة هدفا تمثل في تمحيص مقولة الإسلام كمعوق للتنمية ليس عن طريق تلمس وعـــرض حجـــج ورؤى الكتابات التي تدافع عن الإسلام من منظور فقهي شرعي، وإنما عن طريق الاحتكام إلى قاعدة من البيانات التجريبية ذلك أن التوصل إلى استنتاجات حول حقيقة علاقة الإسلام بالتنمية بمعنى هل يعوقها أم يساعد عليها أم أنه عامل محايد لا يكون بـــالجدل الفكري النظري وإنما باتباع منهجية علمية جوهرها الجمع المنظم لبيانات واقعية مع إخضاعها للقياس[٦].
ولا شـــك أن المـــنظور الفقهـــي الشـــرعي (تأصيل المفهوم فقها وشرعا)، من شأنه وعند الاحـــتكام إلى قاعدة من البيانات الميدانية أن يمد الباحث بمجموعة من الأدوات التي تعينه على صياغة مفاهيم بحثه وضبط حدوده وأبعاده.
ومـــن ثم فاتخاذ القياس غاية وليس وسيلة قد جعل الباحث يستبعد المنظور الفقهي الشرعي دونمـــا مبرر معولا على لغة الأرقام، الأمر الذي جعل كثيرا من القضايا السياسية لم تلق

---

(١) أنظر في مفهوم الفكرة الوثن تلك الدراسة المعمقة للمفكر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، القاهرة: مكتبة عمار، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص ١٢٥-١٢٧.

(2) See: Darrell Huff, **How to lie with Statistics**, New York: Norton, 1954 Perface.[1]

(٣) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٢، ص:٧٣.

(٤) أنظر في هذا بصفة أساسية:

Clude R. Sutcliffe, "Is Islam an Obstacle to Development? Ideal Patterns of Belief Versus Actual Patterns of Behavior", **The Journal of Development Areas**, U.S.A., Vol. 10, No. I, October 1975, PP.77-82.

وعلى الرغم من أن هذه الدراسة قد حاولت التمييز بين مستويين:
الأول: الأنماط المثالية للاعتقاد.
الثاني: الأنماط الفعلية للسلوك.
إلا أنها مع ذلك قد اختزلت المفهوم في إطار مؤشرات سلوكية تتركز بالأساس حول إقامة الصلوات الخمس وما شاكل ذلك، ولا شك أن مـــثل هذه الدراسات تعول على السلوك الظاهر دون التأكيد على عناصر أكثر خفاء، وربما تكون أكثر تأثيرا في هذا السلوك الظاهر - بدعوى عدم قابلية تلك العناصر للقياس وهو ما يشكل خطأ أساسيا ومنهجيا في بناء المفاهيم الإسلامية بوجه عام والسياسية بوجه خاص.

(٥) كمال المنوفي، **الإسلام والتنمية**، دراسة ميدانية، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص١٠.

(٦) **المرجع السابق**، ص ١٤.

ذات الاعتـــبار. وبعـــبارة أخرى فالتساؤل الحيوي الذي أثارته الدراسة (ماذا يعني بمقولة الإســـلام؟) إنمـــا يشـــكل بداية صحيحة في هذا المقام، إلا أن تحديد هذه المقولة في ضوء قاعدة من البيانات الميدانية للتوصل إلى حقيقة علاقة الإسلام بالتنمية، هو أمر محل تحفظ. ذلـــك أن الـــنزعة الإمبريقية التي تسيطر على الدراسة أدت إلى التغاضي عن ذلك التمييز الحيـــوي الـــذي يقره المنظور الفقهي الشرعي ما بين الإسلام والمسلمين، وهو أمر خالفه معظـــم باحـــثي الغرب ومستشرقيه في إطار عدم التمييز بين الإسلام والمسلمين بما يؤدي إلى نتائج مقلوبة وغير منضبطة.

فـــي هـــذا الإطـــار وبالنظر إلى موضوع الدراسة ومنهجها يمكن القول بأنها تدور حول تصور بعض الفلاحين المصريين المسلمين للإسلام وعلاقة ذلك بالتنمية.

وفضـــلا عمـــا سبق فإن اعتماد الدراسة على قواعد الاستنتاج الإحصائي وما يتطلبه ذلك مـــن دقـــة الـــبيانات الإحصـــائية التي يقوم عليها قد شابه بعض القصور لعدم تلافي أهم مصادر الأخطاء التي تتعرض لها البيانات في مختلف مراحل الدراسة الإحصائية:

أ- الفشل في تحديد المشكلة تحديدا دقيقا بما لا يمكن الباحث من تحديد البيانات الإحصائية التي سيتعين عليه جمعها.

ب - الفشل أو القصور في تحدي المجتمع، بما يؤدي إلى الحصول على تقديرات متحيزة ناجمة عن اختيار الوحدات التي ستجمع منها البيانات والتي على أساسها تحسب التقديرات[1].

فهذه القواعد لم تراع على نحو صارم في الممارسة البحثية لهذه الدراسة بحيث وقعت في الخطأين معا سواء في تحديد المشكلة تحديدا دقيقا أو في تحديد المجتمع. ذلك أنها لم تحدد ماذا يعني بالإسلام حقيقة؟، وجعلته ومنذ بدايتها مرادفا للمسلمين كيفما كانوا، دونما اعتبار لكون المسلم الذي وقع في العينة مسلما هامشيا[2] أو متوسما للإسلام هذا من جانب، كما أن المجـــتمع المختار في حدود عينة الدراسة ليس هو الإسلام وليس بمجتمع إسلامي، ومن ثم فـــإن الدراســـة قد قلبت قاعدة التحديد الأساسية في هذا المقام "لا تعرف الحق بالرجال، أعرف الحـــق تعرف أهله" وإذا وضعت كلمة الإسلام بدلا من الحق – فإن الأمر ليس فيه تجاوز – تصـــير "لا تعرف الإسلام بالرجال، ولكن اعرف الإسلام تعرف أهله" ومن ثم إذا رأى القيام بدراسة أمبيريقية في هذا الإطار بحيث تصير نتائجها أقرب إلى الصواب إلى حد ما وفـــق الـــتعميم من خلال العينة، فإنه يجب القيام بدراسة أثر الرؤية الإسلامية الحقيقة على المسلمين فـــي علاقاتهم بـــ"الإنماء" كمفهوم إسلامي أيضا – من خلال تشرب هذا التصور ومعايشته في مجـــتمع إسلامي بمعنى الكلمة – وقبل هذا كله لا يجوز دراسة علاقة الإسلام بالإنماء وتأثيره

---

[1] د. عبد اللطيف عبد الفتاح، د أحمد محمد عمر، **مقدمة الطرق الإحصائية**، القاهرة: مطبعة التقدم، ط٢، ١٩٧٧-١٩٧٨م، ص٣٥.

[2] يقصد بالمسلم الهامشي: الذي لم يهتم بدارسة دينه – كما ينبغي – وتأثر بالثقافات الدخيلة، وانخدع بالشعارات البراقة الزائفة.

أنظر: محمد عبد الله السمان، الإسلام هو الحل، **مرجع سابق**، ص٣.

والباحث بادئ ذي بدء يؤكد مع من يذكر "بأن المسلمين الصادقين ليس عليهم بأس في مجاز اللغة أن يكونوا بأخلاقهم هم الإسلام. ولكـــن الإسلام شيء ومجموع المسلمين في هذا العصر شيء آخر. وقد صور القرآن الكريم أمة الإسلام بأنها خير أمة أخرجت للناس. وجاء الواقع العملي تطبيقا لهذا الوصف في عهد النبوة وخلافتها الراشدة، ثم تغير التطبيق واختلف الواقع فكان لا بد أن تتغير الصورة وتختلف ولم يعد خافيا أن حياة المسلمين اليوم لا تصلح مقياسا لتقويم التأثير العظيم لمنهاج الوحي في أمة الإسلام اللهم إلا من زاوية عكسية يتخذ فيها بعد المسلمين عن الدين سببا مباشرا لتخلفهم وضياعهم برهان ذلك قانون الوحي:

انظر: د. حسن العناني، **التنمية الذاتية والمسؤولية في الإسلام**، القاهرة: مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك، د.ن.د.ت.، ص ١٧.

أنظر أيضا ذلك التمييز الأساسي ما بين المسلمين والإسلام:

الإمام محمد عبده،**المسلمون والإسلام**، تقديم وتحقيق طاهر الطناحي،كتاب الهلال، القاهرة:دار الهلال، ديسمبر ١٩٦٣م، ص ٢٠٨-٢١٦

عـــليه، ومن ثم كان التحذير من التورط في دراسة السلوك الإنساني لاستقاء المعلومات، و إنما يجب عرض الجهود الفكرية التي تحاول تفسير ذلك على الرؤية الإسلامية لوزنها في ضوء النصوص الإسلامية، بل أكثر من ذلك بذل الجهد في تطبيق الشريعة الإسلامية واقعا معاشا ثم فهم تأثيرها على السلوك الإنساني، أثناء ذلك لا قبله ولا بعده، ليوجد الواقع الذي تشـــير إليه الرؤية الإسلامية وتستدل بدلالته"[1] ومن خلال ذلك يصير أمر تحديد الوحدات الواقعيـــة التي تتجسد فيها الظاهرة موضع الدراسة من الصعوبة بمكان في ظل واقع حالي يطلق عليه أنه إسلامي -من قبيل المجاز-، ذلك أن المجتمعات المبحوثة وفق عينة الدراسة لتـــبين أثـــره الأساسي في "الإنماء" وعلاقته به، لا تمثل حقيقة الإسلام، ومن ثم يقع الخطأ الإســـلامي فـــي تحديد المجتمع المبحوث، وهو ما يفرض على الدراسة إما تغيير مسيرتها وعـــنوانها حـــتى تصـــير أكثر اتفاقا واتساقا مع طبيعة الموضوع ذاته، أو تغيير المجتمع المبحوث ليصير وصف المجتمع بـــ "الإسلامي" أقرب إلى الحقيقة.

(٢) تعريف المفاهيم في الدراسة المذكورة:

لا شـــك أن نقـــد هذه الجزئية يشكل جوهر اهتمام الباحث، حيث أن الدراسة قد استخدمت مفهوميـــن رئيسين هما: الإسلام والتنمية بالإضافة إلى عدد من المفاهيم الفرعية كالمساواة، والمواطـــنة، والمشاركة السياسية كمتغيرات وسيطة على حد تبرير كاتب الدراسة إذا يؤكد أن "هذه المفاهيم تتعدد وتتنوع تعريفاتها النظرية كغيرها من المفاهيم المتداولة في الأدبيات الاجـــتماعية" إلا أن محاولـــة ضبطها لم تلق الاهتمام الكافي في دراسة الإسلام والتنمية. وعلى هذا يمكن انتقاد الطريقة التي صاغت بها الدراسة مفاهيمها على النحو التالي:

أ_ من حيث المصادر: إذ لم تجعل الدراسة أحد مصادرها في بناء مفهوم – الإسلام – أيا مـــن مصـــدرية: القرآن والسنة الصحيحة، بل لم تجعل أحد مراجعها مصادر من التراث الإسلامي التي تعالج هذا المفهوم.

وقـــد كـــان مـــن البدهي في هذا المقام بصدد مفهوم الإسلام، أن تجمع الدراسة التعريفات المختلفة له، وكذلك مفهوم الإيمان، ومدى ارتباطه وتعلقه بمفهوم الإسلام[2] .

وهـــذه الـــتعريفات تحتاج بدورها لرؤية نقدية وتقويم من جانب الدارس ثم قيامه بعد ذلك بالـــتعريف الإجـــرائي إن استطاع إلى ذلك سبيلا، إلا أن الدراسة قد اقتصرت في مسارها البحثي على استشارة تشالزجلوك واحتذاء طريقة كلود سوتكليف في دراسته.

---

[1] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، **مرجع سابق**، ص ١٠١.

[2] انظر في مفهوم الإسلام والإيمان وطبيعتهما الشاملة:

علي بن علي محمد أبي العز الحنفي، مختصر شرح العقيدة الطحاوية، **مرجع سابق**،ص ١٨٧-٢٠٧.

ابن تيمية ، **الإيمان**، القاهرة: دار عمر بن الخطاب ، د.ت، انظر بصفة خاصة ص ٧-١٦، ٣١٥-٣٢٢.

محمد نعيم ياسين، **الإيمان**، القاهرة: دار عمر بن الخطاب ، د.ت، مواضع متفرقة. أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة العبسي، **كتاب الإيمان**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، القاهرة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، د.ت، ص ٦-٥٠.

الغزالي: **قواعد العقائد**، إعداد: رؤوف شلبي وموسى محمد علي، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، جمادى الأولى، ١٣٩٠هـ- يوليو ١٩٧، ص ١٢٨ وما بعدها.

أبو الأعلى المودوي، **الإيمان**، دار الخلافة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٩٠ وما بعدها.

انظر: القزويني، مختصر شعب الإيمان، القاهرة، دار الصحوة للنشر، د.ت، حيث يعد شعب الإيمان إلى سبع وسبعين وفق الحديث النبوي.

Khursid Ahmed (ed.) **Islam its Meaning and Message**, London, Islamic Council of Europe, 1975, PP.28-44.

ب ـ من حيث منهاجية الدراسة في بناء المفاهيم: استخدمت الدراسة مفاهيم يتسنى دراستها واقعيا بحيث يمكن تعريفها إجرائيا وتحويلها إلى مؤشرات أو عناصر تقبل الملاحظة والقياس[1]. ومن ثم اتخذت مفهوم الإسلام كمرادف للتدين أو الالتزام الديني بما يشمله من بعدين: هما المعرفة والسلوك. أما البعد المعرفي فيشتمل بدوره على عنصرين، المعرفة بأركان الإسلام، والمعرفة بطبيعة صلاة التراويح في شهر رمضان بينما ركز البعد السلوكي على الصلاة لكونها عماد الدين وتضمن هذا البعد عناصر ثلاث هي: أداء الصلوات، إقامتها في مواعيدها، المكان المعتاد لأدائها[2].

ووفق هذه المنهاجية فإن الدراسة قد اختزلت المفهوم خضوعا لمقتضيات التعريف الإجرائي – مما اضطرها إلى اختزال الإسلام في التدين، الذي اختزل بدوره – من أجل القياس والمؤشرات ـ إلى معرفة بأركان الإسلام، والمعرفة بصلاة التراويح[3].

وهو أمر ينافي الاستقامة العلمية، فالدراسة وإن قصدت الدقة في القياس إلا أنها لم تحقق الدقة ابتداء في بناء المفهوم الأساسي لها، حيث قامت حقيقة بتفريغ المفهوم من معانيه الجوهرية لصالح القياس والرقم، ومن ثم تصير الإجرائية وفق هذا النموذج ليست إلا تآكلا للمفهوم، ولا يمكن الاطمئنان إلى النتائج المترتبة على تبني هذا المفهوم المتآكل، على فرض صحتها ودقتها وتمثيلها للمجتمع تمثيلا صحيحا.

ومن خلال تلك الممارسة البحثية ونظريتها من الدراسات التي تختط نفس الطريقة المنهجية فإن هذا التصور الإجرائي للمفاهيم قد ارتكب خطأ مركبا مرة بتحديد مفهوم الإسلام مختلطا بالمسلمين دون محاولة تحديد مفاهيم الإسلام والإيمان والدين كبناءات لمفاهيم مستقلة عن فعل البشر، ليس لأي من الباحثين بدعوى الإمبريقية ووفق الضوابط المنهجية الأساسية في الدراسات الإسلامية أن يتعامل مع مجموعة المفاهيم الشرعية بما يفرغها من معانيها بل ربما ينحرف في فهمها، ومرة أخرى باختزال المفهوم الأساسي بما يتنافى وطبيعة الإسلام وتكامل مستوياته ومفاهيمه وطبيعته الكلية الشاملة على ما أوضحناه آنفا، بحيث يعد ذلك أهم الضوابط المنهاجية في دراسة الإسلام.

ج ـ من حيث التغريب في دائرة المفاهيم:

فإن الدراسة انحازت إلى فهم الإسلام على كونه شعائر فحسب غاضة الطرف عن أبعاده الحركية، بحيث تنطلق من هذا الفهم المستبطن للإسلام كدين بالمفهوم الغربي، وهو أمر جعل نتائج الدراسة –على ما يبدو من منطقيتها الظاهرية– قاصرة تتسق والفهم الغربي للدين.

د ـ من حيث اللغة:

فإن الدراسة فهمت التدين فهما قاصرا ـ خضوعا للتعريف الإجرائي ومقتضياته ـ رغم أن مفهوم التدين، كما تقرره حقائق اللغة والمعنى غير ذلك[4].

---

(1) د. كمال المنوفي، الإسلام والتنمية، **المرجع السابق**، ص ١٦.

(2) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

(3) **المرجع السابق**، ص ١٦-١٧.

(4) التدين مصدر تدين على وزن تفعل، وهذا يفيد العمل والفعل بمقتضى الدين حيث يفيد حقيقة الالتزام بالدين وأوامره. هذا عن اللغة، أما عن حقيقة التدين مفهوما يتوافق مع تلك المعاني اللغوية فإنه يتعلق بمقدار "العزم الذي يبذله المسلم لتحقيق أهدافه في امتداداتها المختلفة. أنظر في هذا: عماد الدين خليل ، مؤشرات إسلامية، **المرجع السابق**، ص ٨١.

أنظر في مفهوم الدين والتدين والتمييز والعلاقة بينهما وشمول مفهوم العبادة: د. محمد كامل جعفر، **الدين والتدين**، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، محرم ١٤٠٢هـ ١٩٨١، ص ٦-٣٢ن ص ٥٤-٦٦.

أحمد حسن الباقوري، **الدين والتدين**، القاهرة: كتاب اليوم، مطابع الأخبار، ١٩٨٤، ص ٩ وما بعدها.

هـــ أمـــا من حيث المفاهيم الفرعية التي تدخل ضمن تحديد مفهوم الإسلام، فإن الدراسة انطلقت على سبيل المثال من مفهوم للعبادة على غير مقتضى الرؤية الإسلامية[١].

وأخيـــرا فـــإن الدراسة بصدد المفاهيم التابعة والوسيطة قد عالجت مفهوم التنمية باعتباره مـــتغيرا تابعـــا للمتغير الأصيل (الإسلام)، وهي إذ عرفت مفهوم الإسلام تعريفا إجرائيا مستقية ذلـــك من مصادر غربية فإنها اتساقا مع هذا المنهج قد عرفت مفهوم التنمية وفق الكتابات الغـــربية في التنمية السياسية ولم تتطرق من بعيد أو من قريب للفهم المتميز لرؤية الإسلام للإنماء واختلافها هدفا وغاية ومبادئ وأسسا ووسائل عن مفهوم التنمية في الفكر الغربي، ومن ثم فقد أهملت الدراسة حقيقة الاستخلاف وعمارة الأرض في بناء هذا المفهوم المتميز.

وعـــلى مـــا ســـبق لا يكـــون من الصواب القول بأن ثمة علاقة بين الإسلام وهذا المفهوم الغربي للتنمية، لأنه ليس من منظومته الفكرية.

وهكـــذا ســـارت الدراسة بصدد تحديد مفاهيم "المساواة" و "المواطنة" و "المشاركة السياسية"[٢] مما اعتبرته مفاهيم وسيطة من خلال رؤية مخالفة لرؤية الإسلام لمجموعة المفاهيم تلك.

وواقـــع الأمـــر أن رسم صورة محددة الأبعاد لمفاهيم وفقا لمصادرها الأصيلة يصير ذا أهمية فـــي إطار التصور السليم لأبعاد الظاهرة الذي يعد بدوره من المستلزمات الأساسية لقياسها قياســـا كميا دقيقا. وإذا كان كينزي في دراسته للسلوك الجنسي قد حوى وصفه الكمي لهذا الـــنوع مـــن السلوك ما يزيد عن ثلاثمائة من الأبعاد والعناصر والعوامل و الظروف وكان من الـــلازم للـــباحث أن يحصـــل عـــلى بيانات عن كل منها وفي ذلك دلالة على درجة تعقد الظاهـــرة[٣]، فـــإن دراسة الإسلام في علاقته بعملية التنمية على فرض إمكانية القيام بهذه الدراســـة، في مجتمع يمكن وصفه بأنه إسلامي على الحقيقة تجعل الأبعاد تفوق عملية الحصر والإحصـــاء، ومن ثم فإن اشتراط التوفيق والتعقيد في المقياس انعكاسا لحركية الأبعاد وتفاعلها

---

[١] ذلك أن الاصطلاح على قصر العبادات في الشعائر الإسلامية أمر يمكن التحفظ عليه، فالعبادة في الرؤية الإسلامية ليست الشعيرة فقط، بل يمكن القول أن الشعائر هي على الحد الأدنى للتعبد الإسلامي، فالإسلام لا يقسم الحياة إلى دين ودنيا بل يجمعهما في إطار واحد هو الإسلام ومن ثم يصير العمل عبادة. أنظر في تفصيل شمول ومفهوم العبادة وأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحضارية:

د. اسماعيل راجي الفاروقي، أبعاد العبادات في الإسلام، **المسلم المعاصر**، العدد العاشر، لبنان ــ بيروت : ربيع ثاني ــ جمادى الثانية ١٣٩٧هـــ، أبريل ــ يونيو ١٩٧٧م، ص ٢٥-٣٨.

وفي مفهوم التدين وارتباطه بكل الامتدادات من عقيدة وعبادة ومعاملات:

محمد باقر الصدر، **نظرة عامة في العبادات**، بيروت: دار التعارف، ط٢، ١٣٩٨هـــ ١٩٧٨م، ص ٥٦ وما بعدها.

د. عبد المجيد النجار، العقل والسلوك..، **مرجع سابق**، ص ٤-٦٩.

وفي شمول مفهوم العبادة، أنظر: الحارث المحاسبي، **المسائل في الزهد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٦، ص ٦٩-٧٣.

إن هـــذا الفهـــم إنما يمثل قصورا في فهم حقيقة "الصلاة" "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ(٤)الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ(٥)الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ(٦)وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ" **الماعون/ ٤** وما بعدها". فالصلاة ليست حركات فحسب، بل آثار سلوكية تنبث في نفس المصلي، "من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له.." فالصلاة ليست إلا صلة وحركة إيجابية تعني الصلة بالخالق وخشيته نية وقولا وعملا "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" (**العنكبوت/٤٥**). أنظر في هذا:

عبد الرحيم فودة، **كلمات قرآنية**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٥، ص ١٦-١٨، كذلك : سعد الموصفي، **معامل السلوك الإسلامي**، الكويت: شركة الشعاع، ١٩٨١، ص ١٣٣-١٣٧.-

[٢] د. كمال المنوفي، **المرجع السابق**، ص ١٧-٢٠.

[٣] انظر: محمد عارف، **مرجع سابق**، ص ١٦٩.

وتشـــابكها وتعقيـــد الظواهر ذات الطبيعة المعنوية والإنسانية عامة إنما يشكل قضية يجب البحث بصددها إذا ما أريد لهذه الدراسات أن تلج مثل هذه الموضوعات.
خلاصـــة القول تصير هذه النزعة الإجرائية القائمة على أساس من اختزال المفهوم تعبيرا عـــن قصور في تلك الدراسات الخاضعة لفكرة المؤشرات ونزعة التكميم، ذلك أن اختزال المفهـــوم المتشـــابك والمعقـــد وطبيعته المعنوية ــ إلى بعد واحد أو أكثر من بعد بما لا يســـتغرق معـــاني المفهـــوم وتكاملـــه، لا تنهض تبريرا لتلك الطريقة البحثية في مثل تلك الدراســـات، ولا يعفى من ذلك الادعاء أن هذا البعد أو الأبعاد هي فقط القابلة للقياس، فبدلا مـــن أن يصـــير القياس، أداة بحثية ووسيلة منهجية "يتبدل ليكون غاية في ذاته بحيث يظل المعيار والحكم في الاستبعاد من المفهوم ما هو غير صالح للقياس ويتعامل مع تلك الأبعاد الـــتي ستستعصي على القياس ـــ رغم أنها تشكل جوهر المفهوم ـــ وكأنها معدومة، وهذا كله ليس إلا مناقضة للاستقامة العلمية وتبديدا للمفهوم وتساهلا في تحديد معانيه مما يؤدي بالضـــرورة إلى خطـــأ الإجراءات البحثية مهما كانت دقتها، ومن ثم خطأ نتائجها ويصير التشكيك في النتائج أمرا ميسورا، مهما ادعى أن هذا بحث إمبريقي أو بحث علمي يتصف بالرصانة أو أنه عرض للمعلومات على محك الصدق الإمبريقي.

(٣) النتائج والتفسير:

وفقـــا لدراســـة الإسلام والتنمية فإن الإسلام معبرا عنه بالتدين لا يمارس تأثيرا سلبيا على الإنمـــاء، وفي ذلك ما يدحض أو يتحدى المقولة التي تحمل الإسلام مسؤولية التخلف الذي تعـــاني مـــنه المجتمعات الإسلامية وتراه عائقا في طريق تطورها الشامل، غير أن النتائج مـــن ناحيـــة أخـــرى لا تثبت أن الإسلام ــ في ضوء التعريف الإجرائي المتبنى ــ يؤثر إيجابيـــا عـــلى التـــنمية وهو الأمر الذي يشكك في مقولة الذين يرون أن الإسلام يقف في صـــف التـــنمية يحـــض عليها ويفضي إليها، فكأن التدين بوصفه الصياغة العلمية لمفهوم الإســـلام عـــامل محايد في علاقته بالتنمية لا يعوقها ولا يساعدها[1]، أن هذه النتيجة إذا ما عرضـــت على ميزان الإسلام حقيقة يجب مراجعتها والتحفظ بصددها باعتبارها محصلة لمقدمـــات غيـــر صحيحة بحيث خرجت النتيجة لتكرس وضع العلمانية (الفصل بين الدين وحركة المجتمع) من خلال مفهوم الإسلام .
ليـــس هـــو مفهومه الصحيح ، وفهمه من منطق الدين (Religion) بمعناه الغربي، ومفهوم للإنماء ليس ضمن رؤية الإسلام ومنظومته الفكرية ، ومن ثم أسست الدراسة نتائجها على صدق مفاهيمها الأصلية والتابعة والوسيطة وطريقتها البحثية وصحتها، وهي ليست كذلك، لا بفعـــل ما يسمى بـــ الصدق الإمبيريقي، ولكن بحكم المصادر التي يجب أن يرجع إليها في صياغة مفاهيم الدراسة كما أشار الباحث آنفا، وأيضا فإنه من الخطأ البحث عن علاقة الإســـلام بالإنمـــاء (أمـــبيريقيا) في ظل واقع غير إسلامي فإذا كنت الدراسة تقرر عودتها لـــلواقع مســـتقية منه معلوماتها فإن الواقع الذي لا يلتزم بالإسلام بجملته لا يمثل الإسلام ولا يمكـــن حسابه عليه ــ ولا يعفي الدراسة من هذا النقد والتقويم ما أقدمت عليه من نقد ذاتـــي، ومحاولـــة الدفـــاع عن نتائجها مؤكدة أنه "قد يزعم البعض أن التعريف الإجرائي لمـــتغيرات الـــبحث خاصة متغيري التدين والتنمية يعوزه الشمول والدقة، الأمر الذي يثير الشك في سلامة النتائج التي تم التوصل إليها، فالتعريفات الإجرائية قادت إلى نتائج شائكة

[1] **المرجع السابق**، ص ٧٩.

يصـــعب أن يسلم بها من اعتاد الإشارة بإصبع الاتهام إلى الإسلام أو اعتاد الدفاع عنه من منطـــلق عقيدي وللرد على هذا الزعم نقول أن الصياغة العلمية لأي مفهوم ليس مدارها ما يجب أن يكون بل ما هو كائن، ومن ثم لم تعرف التدين حسب ما ينبغي أن يكون دراستها ميدانيـــا، هذه المؤشرات قد لا تشمل كل جوانبه ولكنها بالقطع تمثل نقلا أكبر لما له مكانة خاصة في الإسلام، وما قلنا شأن "التدين" ينسحب أيضا على مفهوم "التنمية"[١].

ثـــم تحـــتج الدراسة باحتجاج يؤخذ عليها لا يحسب لها بالقول أن "البحث ربما يصل إلى نتائج مغاير لو عبر عن أبعاد التدين والتنمية بمؤشرات أخرى".

وإذا كان هذا محتملا فإن العكس محتمل أيضا وبنفس الدرجة[٢] وهو احتجاج يوضح عبثية هذه الدراســـات، وممارستها يعد نوعا من الخدع المنطقية (على حد تعبير الدكتور محمد عارف)[٣].

وتـــبدو تـــلك الأسانيد التي تبنتها الدراسة متناقضة لا تستند على تأسيس علمي، وأن قطعها بأن المؤشرات التي افترضتها لمفهوم التدين تغطي أهم الجوانب هو قطع فيه مزيد من التساهل وفق الـــتقويم السابق لطريقة بناء المفاهيم الأساسية للدراسة، ويبقى بعد ذلك التأكيد أيضا على أن هذه الدراسة شأنها شأن البحوث المستندة إلى القياس الكمي لا يتحقق لها الضبط التجريبي خاصة في النـــتائج التي توصلت إليها نظرا لأن الارتباط بين المتغيرات الدخيلة يحدث حدوثا طبيعيا دون أن يكون في مكنة هذه الدراسة أن تعزل هذين النوعين من المتغيرات عن بعضها عزلا تجريبيا بحيـــث تســـتطيع أن تحـــدد أثر المتغيرات المستقلة في المتغير التابع، ويمثل هذا صعوبة في الوصـــول إلى الاســـتدلال التفســـيري لا يستطيع المسح الكمي أن يواجهها، وانطلاقا من هذه الملاحظة المنهاجية تقع الدراسات المشابهة، حيث لم تحاول أن تلحظ تأثير الأبعاد الدخيلة[٤] التي تشكل معظم تكوين الإنسان المسلم في هذا العصر المتوسم بصفة المسلم، بل إن الحديث النبوي الـــذي يشكل تحفظا جيدا في هذا المجال "لا يزني الزاني وهو مؤمن..." ليس إلا تعبيرا عن أن الشـــخص وإن كـــان مؤمـــنا صـــفة واسما إلا أنه لا يستحق هذه الصفة حين ينحرف مرتكبا المعاصـــي، ويكـــون بفعله وسلوكه ذلك منحرفا عن مقتضى الإيمان وشرائطه، كذلك الانحياز المعـــرفي للاتجـــاه التجريبي يحصر نطاق مشاهدته في الظواهر المعاصرة، أو على حد تعبير الدراســـة ذاتهـــا ـــ ما هو كائن ـــ ويحددها في مناطق صغيرة بحكم العينة، ومن ثم ينأى هذا الاتجـــاه بـــبحوثه عـــن اســـتخدام المعطيات التاريخية التي تشكل خلفية للفهم ودراسة الوسط الاجتماعي المباشر لمجموعة الأفراد موضع البحث يعد هذا المنهاج في بناء خصائص وسمات البـــناء الاجتماعي ككل من الأهمية بمكان وفق امتداداته التاريخية والحضارية والثقافية بما يعين فـــي تفســـير النـــتائج الـــتي يصل إليها البحث وتكييفها، وهو ما يجعل بدوره تلمس التغيرات والتطورات والتحولات التي تطرأ على هذا الوسط الذي يشكل هذه الأوساط المباشرة ويؤثر فيها باعتبارها متغيرات دخيلة لا يمكن تجنبها وتأسيسا على هذه الملاحظة المنهاجية الهامة فإن نتائج الدراســـة موضـــع التقويم يمكن ردها إلى متغيرات دخيلة غير مقصودة في البحث تفعل فعلها الأصـــيل ليس للإسلام بها كدين وسلوك ينضبط به أدنى تعلق، ومن ثم فإن القول بان الإسلام

---

(١) **المرجع السابق**، ص ٨٣.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٨٣.

(٣) محمد عارف، **المرجع السابق**، ج٢، ص ٢٤.

(٤) من الجدير بالذكر أنه يجب الإشارة إلى قضيتين أساسيتين تستخدمان بصدد هذه البحوث الأمبيريقية:

الأولى فكرة تقوم على فرضية ثبات المتغيرات الأخرى مع حركية أحد المتغيرات لدراسة أثره وهي فرضية ليس لها أساس من حيث الواقع الامبيريقي.

الثانية: فكرة تحييد متغير من حيث إجراءاتها المنهاجية تحتاج إلى مراجعة صارمة لغموضها فضلا عن عدم القدرة على تحقيقها واقعيا.

ليس له علاقة بالتخلف أو التقدم ليس إلا تعبيرا عن مقولة أكثر دقة وهي أن الإسلام الصحيح غائب أو " غيب" [1] سوءا في التفكير لحل قضية التخلف أو بناء مشروع للتقدم الحضاري وفق أصول الإسلام وشرائطه والحركة بمقتضاه، ولهذا فمن الخطأ الاستدلال على العلاقة العلية بمقتضى الارتباط الإحصائي فحسب لأن هذا الارتباط حتى إن أمكن الوصول إليه بأدق الأساليب الإحصائية لا يعني ولا يبرهن على علاقات علية[2]. وهذا التهرب من فكرة العلية أو الاقتراب من ظاهرة السببية إنما يعبر في بعض الأحيان عن الإيحاء الضمني من خلال فكرة الارتباط، بالتفسير العلمي أو السببي دون ذكر، وهذا الاكتفاء بالعلاقات الارتباطية لا يحاول التعمق في التفسير نحو البحث في العلية والسببية مما يؤدي إلى عدم جدوى الدراسة ، وفق هذا المسلك، وخطأ تصورها للإسلام (مفهوما ومؤشرات) بعقلية الفكر الغربي لأن داخل الإسلام والتراث الفكري المتعلق به وفق قواعده وأصوله، والسنن المستمدة من مصادره الأصلية (قرآنا وسنة) رؤية متميزة لتفسير حقيقة الارتباط العلي أو السببي، أما الاستناد إلى العلاقات الاحتمالية ـ خاصة إذا ما ارتبط الأمر بالموضوعات ذات الطابع العقيدي والديني فهو أمر يجعل من الاحتمال تشكيكا في السنن والمسلمات التي يحملها المفهوم الثابت المستقل دون أي أساس سوى تحكيم الواقع المتغير في العقيدي الثابت، ويصير المتحول قاعدة والثابت تابعا بصورة لا تميز بين المستويين بما يؤدي إلى قلب النتائج رأسا على عقب نتيجة خطأ الممارسة البحثية في هذا المقام، ومن ثم يجب عدم الانبهار بالاتجاه التجريبي وتطبيقه كمسلك بحثي خاصة أن الانتقادات توجه إليه داخل الفكر الغربي ذاته، إلا بصدد البحوث التجريبية التي تتناول ظواهر المجتمع بالدراسة الواقعية الميدانية بشرط أن تسمى الأمور بمسمياتها في بناء المفاهيم الأساسية لتلك الدراسات وبما يعني ضرورة التأكيد على نوع المشكلات التي يختارها أنصار الاتجاه التجريبي والإجرائي والمؤشرات للبحث والدراسة، إذ أن اعتماد الاتجاه التجريبي على المشاهدة الحسية كقاعدة يستند إليها في الوصول إلى المعرفة والمصدر الأساسي وربما الوحيد جعله يبتعد عن المستويات العليا من التجريد بحيث تختار البحوث التجريبية من وحدات الدراسة ومشكلات البحث ما يتفق وهذا الخط المعرفي[3] ويعنى بالمستويات العليا من التجريد في المقام ما يتعلق بالطبيعة المعنوية لكثير من المفاهيم الإسلامية التي تستعصي في معظمها على القياس المطلق، وهو أمر على صعوبته لا يرفض بالإطلاق ولكن قد يكون الصواب ترشيد الممارسة البحثية في هذا المقام وفق قواعد منهاجية صارمة يرى الباحث ضرورتها، خاصة في الدراسات الإسلامية التي قد تطعن ـ ربما بلا قصد ـ في صميم عقيدة الإسلام نتيجة مجموعة من الأخطاء المنهاجية وعدم التدقيق في الممارسة البحثية ذاتها، كما أن معظم الدراسات الميدانية يجب أن تقوم بدراسة مبدئية حول فقه المعلومات التي تعتمد عليها، وتأكيد مدى صحة الاعتماد عليها.

---

(1) ومن ثم تبدو ضرورة البحث في مقولة المسلمون بلا إسلام ومجموعة الأسباب والمتغيرات الدخيلة التي تفسر ذلك، مثل خبرة المسلمين التاريخية وانفصالهم في عصور التدهور عن الإسلام وعلمانية النخبة السياسية وعلمانية التعليم والإعلام وتقلص دور علماء الدين وتخليهم عن وظيفتهم السياسية ومقتضياتها ـ وعدم مقاومة البدع والانحرافات وتكريسها حتى صارت جزءا مشوها من التصور الشعبي للدين بمرور الزمن والأمية الدينية والأبجدية وتحريم الجماعات الإسلامية واتهامها بالتطرف والإرهاب. وهي جميعها بإيجاز محاولة لتغييب الدين بالكلية عن حركة الحياة.

(2) د. محمد عارف، **المرجع السابق**، ج٢، ص ٢٤-٢٦، ج١، ص ١٧٥-١٧٨.

(3) **المرجع السابق**، ج٢، ص ٥-٧ (بتصرف)

انظر كذلك: د. محمد محمد حسين، **حصوننا مهددة من الداخل**، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط٧، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٣٥-٣٩.

المطلب الثاني

التجديد اللغوي وبناء المفاهيم الإسلامية

تختط هذه المحاولة الثانية طريقا آخر في بناء المفاهيم الإسلامية أسمته التجديد اللغوي.. وهـي إذ تنطلق من رؤية صحيحة –إلى حد ما – للعلاقة بين اللغة والتعبير وضرورة الإحكام في الصياغة حتى يحسن الإيصال، ذلك أن " اللغة وسيلة للتعبير، ويمكن لفكرة صحيحة أن يعبر عنها بلغة غير محكمة ثم تضيع الفكرة، كما يمكن لفكرة غير صحيحة أن يعبر عنها بلغة محكمة فتثبت الفكرة وتنتشر ويعتنقها الناس، ومن ثم كانت أهمية اللغة كوسيلة للتعبير والإيصال"[1]

وإذا كانت هذه المقدمة صحيحة إلى حد كبير فإن المقدمة التالية يشوبها كثير من الخلط وعدم التحديد مما يؤدي إلى التحفظ عليها فليس من الصحيح على إطلاقه " أن تجديد اللغة يحدث عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها بحيث تضيق بلغتها القديمة الخاصة والتي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوى وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير.."[2]

ومنشأ التحفظ على هذا ينبع من طبيعة فهم عملية التجديد كلية، وتجديد اللغة على وجه الخصوص بكونها عملية تنفلت من الضوابط وتصير محصلتها –حيث أن اللغة لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكبر عدد من الناس– إسقاط الحضارة لغتها القديمة الخاصة ووضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير وأكثر انتشار بين عدد أكبر من الناس.

ومحور التلبيس في هذه القضية هو بيان القصد باللغة القديمة، واللغة الجديدة، كما أن قضية التطور اللغوي ليست إسقاطا أو إنشاء ولكنها عملية معقدة يجب أن ينضبط فيها التطور بأصول ثابتة، ورغم أن المحاول التي قام بها د. حسن حنفي في رسالته للدكتوراه كان موضوعها يتعلق بتجديد أصول الفقه[3] إلا أنه أهمل حقيقة أساسية أكدها علم الأصول بصدد المعاني والألفاظ بتقديم الحقائق الشرعية على الحقائق العرفية وكان عدم التمييز بين ما أسماه بـ "اللغة القديمة" والمصطلحات التقليدية وبين المصطلحات الدينية الأساسية" و "الحقائق الشرعية" يعبر عن عدم تدقيق أدى إلى خلط ما بين الثوابت اللغوية بين اللغة القابلة للتطور والتطوير، ذلك أن الوحي المسطور ولغته وألفاظه وكلماته ومعانيه ومفاهيمه تشكل دائرة من الثبات حيث مفاهيمه مقصودة لذاتها لأنها "تعبير عن حقائق شرعية لا يجوز التنازل عنها بأي حال، فاستخدام مصطلحات وألفاظ مثل: الشورى والبيعة والخلافة الإنسانية، والإمامة استنادا إلى إمامة الصلاة وقياسها عليها ...إلخ، كل ذلك إنما يعبر عن ألفاظ – مخصوصة يبدو للباحث أنه لا يمكن التساهل بصددها مهما استجدينا لذلك من مبررات، ذلك أن الألفاظ والكلمات تستبطن في ذاتها ومعانيها: دلالات، وأحكاما، وقيما، وعملا، وحركة تشكل جزء من مكونات اللفظ أو المفهوم.

---

[1] د. حسن حنفي، **التراث والتجديد**، القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠، ص ١٢٣.

[2] **المرجع السابق**، ص ١٢٣-١٢٤.

[3] قارن

Hassan Hanafi, Les Methodes D'Exegese, essai Sur La Science de fondements des la comprehension" Ilm usul al-fiqh" Repubique arab Unie; Le conseil superieur des Arts, des Letteres et des sciences sociales, Le Caire, 1965, L'intemtion de present travail; La Trans position. (preface).

ويعــد عــدم التفريط في هذه المفاهيم مهمة أساسية في عملية بناء المفاهيم الإسلامية وإلا فقدت هذه المفاهيم مفعولها، ويسرت عملية الاستبدال لتلك المفاهيم بمفاهيم وضعية، يتضح ذلــك مــن نقــد البعض للحالة اللغوية الراهنة باعتبارها أهم دواعي التجديد حيث " العلوم الإنســانية مازالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم والــتي تقضــي فــي الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلة والتي تمنع أيضا إعادة فهمهــا وتطويرها، ويسيطر على هذه اللغة القديمة، الألفاظ والمصلحات الدينية مثل: الله، الرســول، الديــن، الجــنة، النار، الثواب، العقاب كما هو الحال في علم أصول الدين، أو القــانون مثل: الحرام، الحلال، والواجب، والمكروه كما هو الحال في علم أصول الفقه. أو التاريخية الملتصقة ببيئة ثقافية معينة" [1]

كمــا يؤكــد والحــال هذه أن "اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلص منها، ومهما أعطيناها معاني جديدة فإنها لن تودي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن هنا أصبحت لغة عاجزة عن القيام بمهمتيها: الأداء والاتصال"[2]

وحقيقــة الأمــر أن هذا موقف حيال الحقائق الشرعية يتميز بالتساهل بصورة ليست هي بالــتجديد، وإنمــا فــي جوهرها تقع من حيث هدفها ومحتواها في دائرة التبديد وعدم فهم حقيقــة الــثابت اللغوي النابع من حقيقة أساسية تتمثل في حفظ الذكر "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّــا لَــهُ لَحَــافِظُونَ"[3]، ذلــك أن هــناك مصطلحات شرعية محددة تطلق على حالات مخصوصــة لعــلل ومقاصد معينة لا يجري عليا التبديل أو التطوير تشكل منطقة حرام لا يجــوز بحــال الاقتراب منها أو التحايل عليها، ومن أمثلة ذلك كلمات ارتبطت بمعان لا تقبل التغيير، كالربا والحج والشورى.. إلخ. حيث تصير قطعية الدلالة مؤكدة للفظ وللكلمة المخصوصة بما لا تقبل تبديلا أو إحلالا أو تطويرا، "وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ"[4]، "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ"[5]

وَقَــدَ أقامت الدراسات (التراث والتجديد) مجموعة من الدعاوى تستند إليها في إسقاط اللغة القديمــة (الــلغة الدينية) على حد تعبير الدراسة، وإقرار تلك اللغة الجديدة وما تحمله من مصــطلحات وافــدة أســمتها لغة العصر، كما ادعت أن إسقاط اللغة القديمة للتخلص من ســيادة المعــنى العــرفي الشــائع ليس بالأمر اليسير، وإن كان ذلك في حقيقة الأمر وفق المــنهاجية الــتي تحــتكم للنصوص الإسلامية هو أمر ميسور يقع في الطاعة ويقوم على مــنهج الاحــتكام إلى الأصــول والنصوص والمعايير المنصوص عليها "وحيا" أي ردها بالجمــلة إلى دائــرة الثبات ــ بينما أن دعوى ضرورة تبديل هذه اللغة. وطبقا لمتطلبات العصــر إنما تعبر عن قلب منهجي واضح في تحكيم "المتغير " في "الثابت" وهذا لا يجوز فــي دائــرة "الحقائق الشرعية" والقول بأن التجديد اللغوي "لا يتم بطريقة آلية بإسقاط لفظ ووضع أخر محله مرادفا أو شبيها" بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور بعجز من

---

[1] د. حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص ١٢٤.

[2] المرجع السابق،ص ١٢٤.

[3] المرجع السابق، ص ١٢٤. الحجر/٩

[4] المرجع السابق، ص ١٢٤-١٢٥، انظر (الأنعام: ١١٥.)

[5] المائدة/ ١٣.

الـــلفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى الأصـــلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولا في العصر القديم" [١]
أو أنهـــا " عمـــلية طبيعة تحدث في أوقات تجديد الحضارات ومرورها بمراحل جديدة في تطورهـــا إذ يقبض الشعور على المعاني الأولية وهي جوهر الحضارة ويخشى عليها من الضـــياع والجرف إبان التغيير اللغوي ثم يعبر عن هذه المعاني الحضارية بلغة من واقعه الذي يعيش فيه، فالمعاني هي معاني التراث واللغة لغة التجديد"[٢]
تجديد اللغة ليس عملا إداريا يتم والباحث على مكتبه يغير اللغة التقليدية كيف يشاء بل هو عمـــل تـــلقائي يـــتم في شعور الباحث الذي يجد نفسه غير قادر على التعبير عن المعاني الكامـــنة فـــي الـــلغة التقليدية نظرا لثقافته الحديثة، ولبيئته الثقافية الجديدة. وعلى هذا يتم الـــتجديد الـــلغوي وكـــأن الـــلغة تنشأ من جديد، ولكنها تكون لغة ثانية لها طراز في اللغة التقـــليدية، ولذلـــك أمكـــن تســـمية هذا التغير تجديدا، باعتبار النشأة الأولى التي تمت في المرحـــلة التقـــليدية وذلـــك لأن المعاني الكامنة والتي لا يتم التعبير عنها بسهولة في اللغة التقـــليدية قد تأتي لحظة إما تنفجر فيها، وتصبح ثورة فكرية بلا قيود لغوية وبلا استمرار حضاري أو تلفظ كلية وتصبح انقطاعا وتحولا عن التراث التقليدي كله.
إن اللغة الجديدة من شأنها السماح لهذه المعاني بالتعبير وتكشف عن أشاء كانت خافية في بطـــن الـــلغة التقليدية. والتجديد اللغوي لا يتخلص فقط من ركود اللغة التقليدية وقصورها فـــي التعـــبير عـــن المعـــاني، ولكـــنها تتخلص أيضا من بعض القلق وعدم الوضوح في الاستعمال لبعض ألفاظ اللغة الجديدة، بحيث يصبح التجديد اللغوي ضرورة طبيعية تستبدل فيهـــا الـــلغة القديمـــة بـــلغة جديدة من أجل التعبير عن المعاني المتجددة طبقا لمقتضيات الواقـــع"[٣] وتكمـــن خطـــورة هذه المقولة في مفهوم التجديد الذي تتبناه الدراسة، ذلك أن الـــتجديد في مواجهة التقليد قد يجر البعض ــ وهم كثير ــ إلى تخطي الحدود وتعديها بما يؤدي إلى حالة من التبديد هي في خطرها لا تفترق عن حالة التقليد وبحيث تصبح عملية الـــتجديد ليســـت إلا "ثـــورة فكـــرية" بلا قيود لغوية وبلا استمرار حضاري أو تلفظ كلية وتصـــبح انقطاعا وتحولا عن التراث التقليدي كله"[٤] . كذلك فإن الدراسة لم توضح كيف أن المصلحات الجديدة ستتخلص من القلق وعدم الوضوح في الاستعمال الذي ادعاه كاتبها كصـــفة للمصـــطلحات التقـــليدية ويبدو أن مصطلح التقليدية الذي ساد التعبير به في هذا الفصل من الدراسة صار مرادفا "للشرعية" و "الدينية" [٥]

---

[١] حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

[٢] المرجع السابق، ص ١٢٤-١٢٥.

[٣] المرجع السابق، ص ١٢٥.

[٤] المرجع السابق، ص ١٢٥.

[٥] حـــاول الكاتب في مؤلف آخر له استجداء سند لذلك الذي اسماه التجديد اللغوي بالمشابهة بين الوقت الحاضر وبين استخدام المصـــطلحات اليونانيـــة الفلسفية إبان ازدهار الحضارة الإسلامية في مجال العلم حيث ... حدثت ظاهرة لغوية فريدة .. عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر أي لغة الحضارات القديمة، حيث كانت اللغة اليونانية لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عنها وعن كل إمكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة... تحتويها وتمثلها. لم يعد لفظ "الله" يعبر عن مضمونه بل كانت ألفاظ المحرك الأول، العلة الأولى، الصورة المفارقة .. إلى آخر هذه الألفاظ التي استعملها الفلاسفة قديما وحديثا للدلالة بها على مضمون التنزيه ومع ذلك ظل المضمون الأول وإن تم الاستغناء عن الشكل وهو "اللفظ".
د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، لبنان، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢/ ص ٩٢.-

الدراسة إذا بلا حدود منهاجية، إذ أنها ــ لم تقتصر على مناقشة ألفاظ ومصطلحات تتعلق بالسياسة والاجتماع فحسب بل انطلقت إلى ألفاظ هي من صميم العقيدة، وكأنها أرادت بتغيير لغة العقدية ذاتها، تغيير كل ما هو تابع لها، وهي باسم القصور في اللغة التقليدية في أن تؤدي وظيفتها في التعبير عن المراد أوفي إيصاله إلى الآخرين للفرق الزماني الشاسع بين اللغة التقليدية وبين الباحث الحديث والقارئ المعاصر، تستبعد تلك اللغة مستندة في ذلك على العديد من العيوب التي تعوقها عن أداء وظيفتها في التعبير والإيصال وأهمها:
أنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول "الله" ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم فهو "الشارع" في علم أصول الفقه، وهو "الحكيم" في علم أصول الدين، وهو "الموجود الأول" في الفلسفة، وهو "الواحد" في التصوف ــ فلفظ "الله" يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ إن كان له معنى مستقل أو ما يقصده المتكلم من استعماله، بل أن لفظ "الله" يحتوي على تناقض داخلي. في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدد، وذلك لأنه يعبر عن اقتضاء أو مطلب ولا يعبر عن معنى معين أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل هو رد فعل على حالته نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيرا عن قصد أو إيصال لمعنى معين. . فالله لفظة تعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرج، أن أنه تعبير أدبي أكثر منه وصفا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفا خبريا. وما زالت الإنسانية كلها تحاول البحث عن معنى للفظ "الله" وكلما مضت في

ــورغم أن الدكتور/ محسن عبد الحميد ــ تحرك في إطار مقارنة موقفنا الحضاري بمواقف أسلافنا من الحضارات الأخرى مقارنة تفتقر إلى الأساس المشترك وهذا الأساس مفقود هنا .. (ذلك) أن أسلافنا عندما واجهوا الحضارات الأخرى كانت مذهبيتهم الإسلامية تسيطر على حياتهم وتوجه حضارتهم، وكانت دولتهم أقوى الدول، ولم تكن هناك مذهبية أخرى تستطيع أن تشكل خطرا على مذهبيتهم الإسلامية بتفاصيلها الدقيقة. فلم تكن مشكلة الضياع مثارة يومئذ أصلا.. ونحن اليوم بعكس أسلافنا ، كياننا السياسي الإسلامي ممزق وحضارتنا الإسلامية قد سقطت منذ زمن بعيد، ليس فقط بل غزتنا الثقافات المتنوعة داخل الحضارة الغربية غزوا يكاد يكون كاملا بحيث فقدنا شخصيتنا المستقلة. فنحن اليوم عندما نختار لسنا أحرار كأسلافنا ، منطلقاتنا الفكرية ليست واضحة، رؤيتنا لما حولنا لا تتحكم فيها عيون سليمة، حياتنا الاجتماعية والحضارية غير مخططة، لا لون لنا، ولا نمط متميز لحياتنا. فهل وضع أسلافنا ووضعنا متماثلان؟ حتى نجمع بينهما ونتصرف على أساسهما نختار هذا إذا كانت القضية التي تواجهنا تشبه القضية التي واجهوها. فكيف إذا كانت القضيتان مختلفتين؟.

إن المصطلحات التي نواجهها اليوم تختلف اختلافا كبيرا عن المصطلحات التي واجهها أسلافنا، لأن المصطلحات في عصرنا ليست ألفاظا لغوية أو أوصافا لعلم من الأعلام، وإنما هي مصطلحات تكمن وراءها منظومة حضارية تختلف في مقدمتها ونتائجها عن منظومتنا الحضارية ونمطنا الاجتماعي.

انظر: د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، **كتاب الأمة**، العدد السادس، قطر رئاسة الشؤون الدينية، جمادى الآخرة، ١٤٠٤هـ، ص ١١٢-١١٥.

هذا التقويم السابق ــ على جودته إلا أن الباحث يضيف له حقيقة ذلك التأثير الضئيل لمثل هذه الاصطلاحات اليونانية سواء من حيث درجتها أو انتشارها بل ودرجة المواجهة التي قابلت هذا الاتجاه الفلسفي الذي استخدم مصطلحات غير إسلامية ، وقد وجه بعض الكتاب المسلمين النظر إلى أن حركة الترجمة ذاتها قد ارتبطت في بعض تياراتها بتيار الزندقة، ومع ذلك فإن الاستخدام لهذه المصطلحات على قلة انتشاره وتأثيره، وعلى الرغم من قوة الحضارة الإسلامية أنذاك فإنه قد أحدث نوعا من التلبيس الفكري للبيئة الثقافية الإسلامية حيث كان مقدمة لانطفاء وهج الازدهار العلمي في الحضارة الإسلامية. وقد قدم الباحث مناقشة واسعة لهذه القضية في بحث غير منشور حول: قضية الأصالة والأصولية في الفكر السياسي الإسلامي ، كما أنه عالج بعضا من تلك القضايا في رسالته للماجستير.
أنظر: سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

البحث ازدادت الآراء تشعبا وتضاربا فكل عصر يضع من روحه في اللفظ ويعطي من بنائه للمعنى، وتتغير المعاني والأبنية بتغير العصور والمجتمعات .."[1] بينما تعبر الدراسة عن عمديتها في تبديد المفاهيم الأساسية الإسلامية كما تعبر عن تناقضا في الموقف ذاته حينما تؤكد "أن المعاني الكامنة في اللغة التقليدية لها من الاستقرار والأصالة لأنها خارجة من الوحي"[2]

وتنطلق هذه الدراسة من قاعدة مفادها "أن اللفظ يفقد معناه الأصلي بل يفقد كل قدرته على إيصال أي معنى حتى لو كان المعنى الأولي له، لما يلتصق به من معاني مضادة، بل يستحيل إعطاء أي معنى جديد له، لأن هذا المعنى الجديد بمفرده لا يمكنه مقاومة تاريخ طويل من المعاني الوافدة عليه. فنظرا لأن لفظ "دين" له استعمالات كثيرة ويفيد معان متناقضة فإنه أصبح يشير إلى ما لا يقصد به" لقد كانت اللغة الدينية ضرورة أولى في نشأة الحضارة و لكن ما إن تقدمت الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع وتأتي محلها لغة عقلية خالصة .. ولما كان لفظ "دين" قاصرا عن أداء المعنى فإن لفظ "أيديولوجية" اقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام وإيصال معناه، .. فالحاكمية لله تعني تحقيق الوحي.. عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعي أو بمعنى معاصر هم الحزب "البروليتاري" الذي يقوم بتحقيق "الأيديولوجية في التاريخ" وكذلك لفظ "إسلام" مشحون بعديد من المعاني كلفظ "دين" فإن أمكن من الناحية النظرية على الأقل التعبير به عن معنى فإنه لا يمكن ذلك من الناحية العملية، وذلك لكونه هو الآخر محملا بما لا حصر له من المعاني التي قد تتفق أحيانا مع المعنى الأصلي للفظ، وليس من الضروري أن تقوم هذه المعاني في ذهن المتكلم أو السامع ولكن يكفي أن تكون شائعة في الجو الثقفي كي يستحيل بعدها استعمال اللفظ للتعبير به عن المعنى الأصلي وإيصاله وحتى لو استعمل اللفظ ابتداء من معناه الاشتقاقي، فإن معناه التاريخي يكون أقوى وأمثل للأذهان ومن الصعب تجريد الذهن وتخليصه من المعنى الشائع وإلزامه بالمعنى الاشتقاقي الأول، فلفظ "التحرر" هو اللفظ الجديد الذي عبر عن مضمون "الإسلام" أكثر من اللفظ القديم فالذي يسلم لله بتخليص أولا من كل ما يكبل الإنسان من القيود، وهو فعل التحرر الذي يبدأ بالنصف الأول من الشهادة "لا إله" فإذا تحرر الإنسان من القيود فإنه يقوم بالفعل الثاني وهو الإثبات "إلا الله" فيسلم لله، فالإسلام هو تحرر الشعور الإنساني من كل قيود القهر والطغيان مادية أو سياسية. ولفظ "السلام" أيضا يعبر عن "الإسلام" من اللفظ ذاته لان الإسلام هو الذي يحقق السلام الداخلي للإنسان بعد تحرره..[3]

وفي تراثنا القديم لغة تقنينية تضم الوجود وتضعه في قوالب.. لقد كانت اللغة القديمة على اتفاق تام مع نشأة الدين وتلائم طبيعة الظروف التي نشأت فيها العلوم التقليدية وتطورت، فالدين أتى مشرعا للواقع ومصدرا للأحكام ولكن لغة التقنين لا تصلح لكل عصر، عصرنا ليس مشابها لعصر الوحي القديم وقت نزوله، واقعنا مشكل يحتاج إلى حل، مأزوم يبتغي الفرج، ولا يتأتى ذلك إلا بإطلاق قواه فالواقع يقتضي فكرة كما اقتضى الواقع القديم الوحي.. واللغة في تراثنا القديم لغة صورية مجردة.. تتحول كلها إلى تجريد خالص فتفقد اللغة المستعملة مباشرتها وواقعيتها وإنسانيتها أما ألفاظ التاريخ والجماهير

---

[1] د. حسن حنفي، التراث والتجديد، **مرجع سابق**، ص ١٢٧-١٢٨.

[2] **المرجع السابق**، ص ١٢٥.

[3] د. حسن حنفي، **مرجع سابق**، ص ١٣٣-١٣٥.

والأنـا والآخـر والإنسـان والعالم والتقدم والتخلف فهي أكثر إيحاء للمعنى.. واللغة التي يرفضـها العصـر حتى لو كانت لغة قديمة لا يمكن استعماله من جديد فمهما أمكن إبراز معـنى الخلافـة أو الإمامـة ــ شـورى وبيعة واختيار ــ إلا أن اللفظ لا يستعمل نظرا للشحنات التاريخية والخلافات المذهبية التي تشع منه. فلو حاول أحد الآن عمل نظرية في الخلافـة لوجد آذانا صماء.. فالألفاظ التي يتقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها، بل أن فـي العصـر ألفاظا تجري مجرى النار في الهشيم مثل: الأيديولوجية، التقدم، الجماهير، العدالة، وهي الألفاظ التي لها رصيد نفسي عند الجماهير.. لا يعني ذلك تملق الجماهير أو الـلعب على أوتارها الحساسة بل يعني أخذ العرف في الاعتبار والمعنى العرفي من معنى الـلفظ ــ ويعـنى تطويع اللغة في نشأتها واختيار ألفاظها إلى متطلبات الواقع حتى لا نقع في انعزالية الثقافة بصورية اللغة.. اللغة التقليدية إذن قاصرة عن أداء وظيفتها في إيصال المعاني التي يمكن للباحث أن يعبر عنها للآخرين.

وواقـع الأمر أن كثيرا من اللذين يقصرون فهمهم للغة وقواعدها وقدرتها على أداء المعنى إنمـا يحيـلون قصورهم هذا إلى اللغة ذاتها. فيتهمون اللغة بالقصور، وهم أحق من اللغة بهـذا الاتهـام. ويتضـح مـن تلك المقولات التي استندت إليها الدراسة أنها قد تنبت رأيا وصـارت تسـتظهر له الدليل أيا كان ضعف منطقه، فهي إذ استدلت بالعرف في استخدام الـلغة تجاهـلت ما قررته كتابات أصول الفقه في هذا المقام من علو الحقائق الشرعية في سـلم التصاعد عن الحقائق العرفية، ويبدو للباحث بعد ذلك عدم جدية الدراسة فيما وضعته مـن شروط لتلك اللغة الجديدة والتي من بينها أن تكون لغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طريق النقل الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية بدعوى قصور اللغة العربية عن الإمداد بمفـاهيم حديثة تعبر عن مضمون العصر واكتشافاته. فاللغة مجرد حامل للمعنى. والمعنى مسـتقل، يمكـن التعبير عنه بأي لفظ آخر من أي عصر آخر ومن أي بيئة ثقافية أخرى، فـلفظ (الله) لا يسـاوي معناه بأي حال صحيح أن اللفظ ورد في الوحي ولكن الإشكال في فهـم اللفظ في عصر معين لجماعة معينة من أجل الحصول على معنى حضاري للفظ وما زال عـلماء أصـول الدين يحاولون فهم مدلول اللفظ حتى الآن دون الوصول إلى مدلول واحد يـتفق عليه الجميع بل إن الوحي نفسه موجود في زمان ومكان معينين وبالتالي فهو أيضا قد تحول في لحظة الإعلان إلى حضارة أي إلى مفهوم بشري يختلف باختلاف البشر..[1]

وهكذا يتضح أن هدف الدراسة هو الانفلات من الحدود المنهاجية في قضية اللفظ والمعنى بـالقول بأن اللفظ مجرد حامل للمعنى، والمعنى مستقل، ومن ثم التعبير بأي لفظ آخر من أي عصر آخر من أي بيئة ثقافية أخرى. وهذا انفلات من مصطلحات وألفاظ الوحي حتى تنقطع الصلة بينه وبين المؤمنين به، بل إن الوحي نفسه- على حد تعبير الدراسة- موجود فـي زمـان ومكان معينين .. وهو قد تحول في لحظة الإعلان إلى مفهوم بشري يختلف باخـتلاف البشر..[2]. أن هدف هذه المحاولة تكريس استعارة المصطلحات الحضارية الأجنبية دون تردد لأنها أصبحت لغة عالمية. وأننا لا بد أن نعيش على حد قول صاحبها -عصرنا ونفهـم مصـطلحاته ونستعملها حتى يفهمنا الناس ويتوحد فكرنا على أساسه وتظهر آثار التقدم والتطور في حياتنا ونتحرر من المصطلحات التراثية التي أكل عليها الدهر وشرب"[3]

---

(١) **المرجع السابق**، ص ١٢٩.

(٢) أنظر: د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١١٢.

(٣) **المرجع السابق**، ص ١١٢.

أنهـــا محاولــــة لتـــنحية لغة الدين عن الحياة كلية ".. فاللغة القديمة لغة دينية تسودها ألفاظ تشير إلى موضوعات دينية خالصة مثل: دين، رسول، معجزة، نبوة وهي لغة عاجزة عن إيصــــال مضــــمونها للعصر الحاضر. فاللفظ التقليدي "دين" لا يؤدي وظيفته في الإيصال. فــإذا كان لفظ "الله" يحتوي على تناقض داخلي في الإيصال أدى إلى تضارب معانيه وكلها قـــد تعارض المقصود منه، إلا أنه لا يمكن أداء وظيفته في الإيصال نظر للمعاني العديدة الـــتي التصـــقت بـــه طـــوال تاريخ استعماله والتي تتعارض أحيانا مع المعنى الأصلي له الموجـــود فـــي ذات المعـــنى الاشتقاقي أو في المعنى الاصطلاحي الشرعي وهو المعنى الأصلي القبلي الذي أتى به الوحي".

"وقـــد وقع إخواننا الشوام والمغاربة في هذه الألفاظ المستهجنة بدعوى التحديث والخطورة هـــي جعل الحديث من الخارج وليس من الداخل وبفض وسائل داخلية... والموضوع ليس شـــكليا صـــوريا بـــل يتعلق بالمضمون فاللغة هي الثقافة ونشر اللغة بألفاظها هو في نفس الوقت نشر الثقافة، والألفاظ المستعربة دعوة إلى تبني الثقافة الدخيلة وترك الثقافة الأصيلة .. لذلـــك حرص "التراث والتجديد" على تجنب الألفاظ المستعربة من أجل المحافظة على الأصالة اللغوية فهي شرط التعبير عن "أصالة الفكر"[1] .

وتبدو تلك العبارة في وسط تلك الاقتباسات الكثيرة حول موضوع التجديد اللغوي كصياغة فـــي إطـــار الســـياق الـــذي أرادت أن تثبـــته، أضف إلى ذلك أن دعواها بتجنب الألفاظ المســـتعربة قـــد افتقدت أبسط قواعد الأمانة في الالتزام، فقد استخدمت الدراسة قائمة من الكـــلمات المستعربة بلا داع. وربما أن هذا الضعف في منطق الدراسة وحشدها المقدمات المتناقضة جعلها تتراجع أكثر من مرة بعد وصفها لتلك اللغة التقليدية بالقصور والقول بان "الألفـــاظ التقليدية" ليست معيبة في ذاتها باعتبارها ألفاظا أي ليس إلهية أو دينية أو تاريخية أو تقنيـــنية أو مجـــردة كما أنها ليست محدودة مغلقة صورية بل هي ألفاظ عامة، مفتوحة، عقـــلية، إنســـانية، تشير إلى واقع حسي مباشر ولكن ليس بما فيه الكفاية لأنها لا تعبر عن مضمونها ولا توحي بالأشياء التي تشير إليها[2].

وعـــلى الـــرغم من ذلك تؤكد بلا بينة أو برهان على أن "الانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقـــليدي آخر مشابه لن يقدم شيئا لأن المشكلة تظل باقية وهي استحالة التعبير عن المعاني الأوليـــة بالألفـــاظ التقـــليدية وإلا وقفنا في الشروح على المتون عندما كانت تستبدل ألفاظا قديمـــة بأخرى قديمة.. فالله والخالق يدلان على نفس المفهوم والألفاظ العقلية والتقليدية مثل الأول، الآخـــر ..إلى آخـــر مـــا هو معروف من أسماء الله كلها ألفاظ تقليدية لا يفيد تبديل أحدهمـــا بالآخـــر. ولكـــن الانـــتقال من "الله" إلى "الإنسان الكامل" يعبر عن مضمون الله. "فالإنسان الكامل" أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ "الله"[3]

ومســـيرة الـــتجديد الـــلغوي على هذا النحو إنما تمارس التبديد على أوسع نطاق للمفاهيم الشـــرعية والمصطلحات الدينية دون تأسيس بالدليل المنهجي[4] ـــ وفي إطار فكرة التجديد

---

[1] يشير إلى كتابة "التراث والتجديد" باعتباره مشروعا فكريا للمؤلف. د. حسن حنفي، **المرجع السابق**، ص ١٣٩-١٤٠.

[2] **المرجع السابق**، ص ١٤١.

[3] **المرجع السابق**، ض ١٤١-١٤٢.

[4] قارن بذلك اللسان العربي لسان الدين:-

الـــلغوي نجـــد نموذجا آخر ينحو نفس المنحى وإن ظلت مقولاته ومقدماته أكثر اتساقا من ســـابقه وقد أسمي "ثورة في اللغة" ننتقل فيه من "روح دينية صوفية تبحث عن الغيب وراء الشهادة، عن الخفاء وراء الظهور، عن الثابت وراء المتغير .." إلى "روح علمانية واقعية، ينشـــغل فيهـــا الـــناس بالعـــلوم الطبيعية والرياضية.. فعندئذ ينعكس ذلك على اللغة فترى أصـــحابها يـــتخذون منها أداة ترمز إلى الواقع المحسوس أنه يرفض هؤلاء الذي يجعلون الـــلغة " .. أداة عروج إلى السماء لا وسيلة اتصال بالواقع.." ويبدو أن تلك الصياغة تهمل أساســـا هامـــا يمكـــن أن يعدل تلك الصيغة في جعل اللغة.." أداة عروج إلى السماء عن طـــريق اتصالها بالواقع. ذلك أن هذه الصيغة التي تحمل التناقض إنما تستبطن عدم اعتداد باللغة الدينية ، والاصطلاحات الشرعية، كما أن المقابلة بين حضارة اللفظ وحضارة الأداة تعـــد "مقابـــلة غيـــر عادلـــة" حيث أن المفهوم الإسلامي لا يشكل إلا مقدمة وقاعدة للأداء والحركة[1].

ويبقى أن نبين المضمون الحقيقي لمقولة "لا مشاحة في الاصطلاح " والتي استند إليها اتجاه التجديد اللغوي.

لا مشاحة في الاصطلاح بين الفقه والتبرير:

مـــن أهـــم المقولات التي يستند إليها الرأي الخاص بالتجديد اللغوي[2] ــ كما سبق بيانه ــ هـــي مقولـــة لا مشـــاحة في الاصطلاح ــ وتبدو أهمية الاستناد إليها أنها وردت كقاعدة

--جمـــال الدين الأفغاني، **خاطرات في الدين والأخلاق ــ العلم والاجتماع السياسة والتدبير**، اختيار وتنسيق : عبد العزيز سيد الأهل، القاهرة: دار حراء ١٩٦٩م، ص ٩٥-٩٨.

انظر دراستي جاك بيرك الهامتين في هذا المقام وقارنهما بمحاولة التجديد اللغوي:

Jacques Berques, **Cultural Expression in Arab Society Today**, Translated by Robert W. Stookey, London; University of Texas Press, Austin, 1978, PP. 3-9.

ومن الغريب حقا أن يعبر مستشرق مثل بيرك عن الرابطة التي لا تنفصم بين ازدهار اللغة العربية، والقرآن بحيث يؤكد ــ أن اللغة العربية لا تزال تحتفظ بهذه القدرات بمقدار ما تبقى من أمينة للنموذج الأعلى الموحى به. ويؤكد على فعالية اللغة المرتبطة بالقرآن حيث تشكل "رمزا اجتماعيا هائل الفعالية والعمق" بينما يشير أنصار اتجاه التجديد اللغوي إلى نقيض ذلك. أنظر:

جاك بيرك ، **العرب بين الأمس والغد**، نقله عن الفرنسية ، د. علي سعد، بيروت: مكتبة المدرسة ــ دار الكتاب اللبناني، د.ت ، ٢ ، ص ٢٦٢-٢٦٣، ص٢٩٢.

[1] د. زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، بيروت ــ القاهرة: دار الشروق، الطبعة السادسة ، ١٩٨٠.

انظر الفصل السابع : ثورة في اللغة، ص ٢٠٥-٢٥٥.

[2] حيث يستند هذا الرأي إلى فهم هذه القاعدة من منطلق أنه إذا كانت اللغة صورة هذه الفكرة، فإن التجديد اللغوي ليس تغييرا في مضمون الفكر بل تجديدا لصورته وهي اللغة. وعلى هذا يصير اللفظ حاملا للمعنى وموصلا له، ولكن المعنى مستقل عن اللفظ ويدعي أصحاب هذا الرأي أن اتجاها في التراث قد أكد على استقلال المعاني عن الألفاظ حيث انتهت معظم هذه الآراء إلى أنه لا مشاحة في الألفاظ ــ وأن صلة المعنى باللفظ كصلة النفس بالبدن، أي صلة تميز واستقلال، فمثلا الغزالي يقول: فإن العبادات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها ــ وإذ أنت أمضيت النظر، واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من خلال طلب المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقه أن يقر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات، لا تتغير بها المعقولات.

الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة ــ مصطفى البابي الحلبي، د.ت، ص ١٢، ص ٨٠.

ويقول القاضي عبد الجبار .."ولا معتبر بالعبارات إذا صحت المعاني"

القاضـــي عبد الجبار ، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، الجزء الثاني عشر ، النظر والمعارف، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، د.ت، ص٥٠٨. كما استدل د. حنفي في صيغة كتابه صلح الحديبية على أنه لا مشاحة في الألفاظ.

انظـــر : د. حســـن حنفي، التراث والتجديد، **المرجع السابق** ص ١٢٥-١٢٦، والواضح أن قول الغزالي لا يفيد ما يراه أنصار التجديد اللغوي، فإن تقديمه للمعنى في النظر إليها على الألفاظ لا يعني بأي حال إهمالا لتخير اللفظ الملائم للمعنى وعبارته تفيد ذلك كأجلى ما يكون. كما أن قول القاضي عبد الجبار اشترط فيه شأن الغزالي، بأولوية المعنى وصحته، أما إذا كان اللفظ إقحاما أو مســـببا لخلل ما في المعنى أو قصور في بيانه فهنا يصبح الاحتجاج بأنه لا مشاحة في اللفظ غير واقع ــ إما استدلال ــ د. حسن حنفي في صيغة كتابه صلح الحديبية على أنه لا مشاحة في الألفاظ لا يتطرق إلى مناسبة الصلح وطبيعة الحوار الذي دار

للـتعامل مـع الاصـطلاحات، إلا أنهـا كـثيرا ما تحمل من البعض على غير مقتضاها وشـروطها. ومن هنا تبدو قيمة التحفظ على أن لكل فقيه أن يصطلح على استعمال الألفاظ الـتي يـراها للمعـنى الصـحيح المتفق عليه ولا مشاحة في الاصطلاح، بما يؤكد على ضـرورة ضـبط تلك المقولة وفهمها على مقتضاها وشروطها إذ المعنى الصحيح المتفق عـليه الـذي يعبر عنه بلفظ معين يكون اصطلاحا لذلك المعنى، فإذا أراد فقيه أن يستعمل اصـطلاحا معيـنا فيجـب أن تكون المعاني التي يريدها مطابقة تمام الانطباق لمعنى ذلك الاصـطلاح وعند ذاك لا مشاحة في الاصطلاح. أما إذا أراد فقيه معاني خاصة فلا يجوز لـه أن يستعمل اصطلاحا له معنى متفق عليه، وهو يناقض ما أراد من المعاني (أو يقصر عـن التعبير عن المعنى إجمالا ـ أو يورد شبهة على المعنى التباسا) لكل اصطلاح معنى متفق عليه وهنا تكون الغضاضة في استعمال الاصطلاح[1].

ومـن ثـم فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل "اللفظ في نظير المعنى الذي استعمله الفقهاء مـع بيان ذلك على ما فيه من النزاع، لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول أنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك، بل هذا تـبديل وتحريف.. ولا بد من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، فمعرفة العـربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالـة الألفـاظ عـلى المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك"[2].

وهـذا الكـلام الذي أورده ابن تيمية إنما يصلح من ناحية كنقد لما يمكن أن يسمى التجديد الـلغوي، كما أنه من طرف آخر يشير إلى معيار الضبط في اللفظ والاصطلاح من خلال الاحـتكام إلى مـراد الله ورسوله من الألفاظ حيث تشكل قاعدة من الثبات والمعيار الذي يقاس عليه معاني الألفاظ.

ويصـير الادعـاء بـأن اللغة الدينية .. تصل إلى مرحلة من تطور الحضارة لا تستطيع معهـا أن تـؤدي وظيفـتها فـي التعبير عن المراد أو في إيصاله للآخرين، وذلك للفرق الـزماني الشاسع بين اللغة (التقليدية) وبين الباحث الحديث، والقارئ المعاصر [3] هو قول يتطـلب مـزيدا من إعادة النظر بما تشكله مصطلحاتها من قاعدة للاحتكام إليها في معاني الألفاظ والمصطلحات، وأهميتها القصوى في عملية بناء المفاهيم الإسلامية.

المطلب الثالث

منطقة العفو وبناء المفاهيم الإسلامية السياسية

إذا كـانت محاولة بناء المفاهيم الإسلامية السياسية عن طريق التعريفات الإجرائية وفكرة المؤشـرات قـد انتهت إلى تحجيم المفهوم إلى ما يمكن قياسه واختزاله في مجموعة من المؤشـرات الظاهـرة ليست هي جوهر المفهوم، فشكلت تضييقا له يخل بمعانيه الأساسية

بين صحابة رسول الله ﷺ حول هذا الأمر حتى احتجوا بأنهم لماذا يعطون "الدنية" اليوم ولم ينقطع هذا الحوار إلا بتقرير النبي أنه أمر من أمور الوحي. وهذا قد يفسر أنه لا موضع للاحتجاج بذلك في هذا المجال تأكيدا لقاعدة لا مشاحة في الألفاظ.

[1] عبد العزيز البدري، **حكم الإسلام في الاشتراكية** ، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ط٢، ١٩٦٥، ص ١٢٦.

[2] ابن تيمية، **الإيمان**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، د.ت، ص ٨٩-٩٠.

[3] د. حسن حنفي، التراث والتجديد، **مرجع سابق**، ص ١٢٧.

ومضامينه الجوهرية، وإذا كان المحاولة الثانية التي أسميت بالتجديد اللغوي "شكلت تفريطا في المفاهيم الدينية الأساسية فضلا عن المفاهيم الإسلامية السياسية تحت دعوى "لغة الواقع والعصر" بل وصل الحد في هذه المحاولة إلى ضرورة إسقاط تلك اللغة الدينية لعدم جدواها وعدم قدرتها على التوصيل، فإن المحاولة الثالثة سارت في نفس الطريق- خاصة في مجال السياسة- إذ رأت أن معظم المفاهيم السياسية تدخل في إطار منقطة العفو ولم تقف هذه المحاولة عند هذا الحد بل جعلت منطقة العفو تلك ليست إلا منطقة فراغ لا تحدها حدود وليس لها من ضوابط إلا التفكير بقضاياها عن طريق العقل المحض وهي بذلك محاولة تهدف أساسا إلى تنحية الدين عن مجال الحياة السياسية مستبطنة بذلك رؤية علمانية.

ومكمن الخطورة في هذه المحاولة يمثل في عزلة الدين عن الحياة السياسية كلية، إلا أن خطورتها تزداد عندما تستند إلى مصدرين من المصادر للرؤية الإسلامية أولهما، القرآن الكريم الذي يعد المصدر الحاكم على كافة المصادر الأخرى وثاني المصدرين هو أصول الفقه حيث تتبنى بعض المقولات الفقهية الأساسية في تسويغ منهجها في التأويل وتأكيد محاولتها في بناء المفاهيم السياسية.

ويبدو للباحث أن النموذج المعبر عن تلك المحاولة كتاب "مفاهيم قرآنية" فالمحاولة عند حدود الرصد اللغوي والاستدلال بالآيات القرآنية كانت موفقة في بدايتها من حيث المصادر التي تعود إليها (القرآن واللغة)، إلا أن هدف الدراسة الذي حددته إنما يشكل محور انتقادها في نفس الوقت، فإذا كان هدف الدراسة على حد تعبير كاتبها "تصحيح الأوضاع السائدة .. وأن يعدل بعض الدارسين عن الزج بالقرآن الكريم في ميدان الأهواء والرغبات الشخصية، وفي الميادين التي لم يتوجه إليها القرآن الكريم أصلا ـ مما تركه الله للناس ومما يمكن أن يهتدوا إليه بعقولهم البشرية ـ الأمر الذي يسميه المفسرون للقرآن الكريم بالعفو"[1].

أي أن هدف الكاتب ألا يزج بالقرآن الكريم في الميادين التي لم يتوجه إليها. مما تركه الله للناس .. ومن ثم كان منهجه في بناء المفاهيم قائما على اختيار ".. نوعين من المفاهيم: نوع يميل إلى السياسة ونوع يميل إلى الاجتماع، وكان الدافع لهذا الاختيار ـ كما حددت الدراسة أن البعض يعمدون إلى القرآن الكريم ليتخذوا من آياته السند لهم نيما يعملون في ميدان السياسة أو ميدان الاجتماع، لا يتقون الله فيما يفعلون فلم يكن الهدف من عملهم هو ممارسة الحياة على أساس من القرآن بقدر ما كان التماس السند فيما يرغبون فيه من عمل من القرآن الكريم .. ظنا منهم أن هذا الصنيع يكسب عملهم القوة التي ينفذون بها إلى قلوب الناس، وكان هذا هو الدافع إلى الاختيار فأخذت بعض المفاهيم التي تبين لهؤلاء الناس مدى بعدهم عن الحقيقة القرآنية، ومن هنا جاء (الاختيار) للمفاهيم القرآنية التي أرد بها على السياسيين الدينيين والتي أوضح بها المفاهيم اللازمة لممارسة الحياة في المجتمع.."[2].

إن الهدف الأساسي لهذه المحاولة يكمن في تضيق فهم الدين، وإخراج دائرة السياسة منه، وذلك بتأكيدها على "مفهوم العفو " لإقصاء الدين كحاكم للعملية السياسية، آخذة منطقة العفو باعتبارها منطقة خلو من الأحكام يمكن الاهتداء إليها بالعقول البشرية خلاصا من

---

[1] د. محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، **عالم المعرفة**، سلسلة شهرية، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو ١٩٨٤، ص٩ (بتصرف).

[2] **المرجع السابق**، ص٨.

أي ضبط أو حد[1] حيث قامت الدراسة بإتيان الأسانيد لوجود منطقة العفو، إلا أنها لم تواصل البحث عن الحدود والشرائط التي تحكم هذا المفهوم إلا في إطار ما يمكن أن يسند فهمه في أنه منطقة خلو من الأحكام، أو ترك هذا المجال للإنسان ليجئ تشريعه فيما ترك متناسبا مع ظروف الزمان والمكان .. ثم يزكي هذا الفهم بالقاعدة الأصولية التشريعية "تغير الأحكام بتغير الأزمان والأماكن"[2].

وكان لزاما عليه طالما اعتمد على "منطقة العفو" كفكرة منهاجية، واستند إلى القاعدة الأصولية أن يحدد أصولها ويبين قواعدهما وضوابطهما. كما اصل الشاطبي لهذه القاعدة وبين ضوابطها بيانا كافيا مؤكدا أن ".. للنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو أن قيل به نظر، فإن الاقتصار به على مجال النصوص نزعة ظاهرية.. والانحلال في اعتبار ذلك الإطلاق خرق لا يرتق.. والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول فلا بد من وجه يقصده نحوه في المسألة حتى تتبين [3] منطقة العفو إذ ليست تركا للأمور على عوانها يترك ملؤها للمرء كيفما شاء ذلك. أن"ملء هذه المنطقة بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي هو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين، لم يضيق عليهم فيه ماداموا أهلا للاجتهاد، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ دون أن تضيق الشريعة ذرعا بواحد منهم مادام قد "وضع في موضعه واستوفي شروطه"[4].

ومن ثم فإن الادعاء بدخول بناء المفاهيم السياسية في منطقة العفو -وفق فهمه لها- إنما يأخذ المسألة على غير مقتضاها وشروطها، ويهمل القواعد الضابطة لمنطقة العفو بما يرتب أسسا منهاجية للتعامل بصدد ملء هذه المنطقة، ومن أهمها:

أولا ـ الأحكام والمقاصد:

يعد التنسيق بين أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق وغيرها من أهم الضوابط في عملية ملء منطقة العفو، ذلك أن تلك الأحكام في مفرداتها والتنسيق بينها، إنما يكمن خلفها مجموعة من القواعد الأساسية التي تشكل التصور السياسي في الإسلام فمن الواجب ألا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام بصورة منعزلة مستقلة عن الأحكام

---

(1) أن منطقة العفو أو الفراغ تركت قصدا من الشارع لما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: أن الله حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها، (حديث حسن-رواه الدارقطني وغيره) انظر النووي شرح الأربعين، **مرجع سابق**،ص ٦٤، والخطاب في قوله: "لا تبحثوا عنها" للصحابة في زمن نزول الوحي حتى لا يترتب على بحثهم وتقعرهم تشديد بزيادة التكاليف من إيجاب واجبات وتحريم محرمات ولهذا، قال في حديث آخر "ذروني ما تركتكم" (رواه أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة) وجاء في القرآن الكريم "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ" **(المائدة/ ١٠١)**.

وسميت "منطقة العفو" أخذا من الحديث الذي رواه سليمان: ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فأقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئا.." ثم تلى "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" **(مريم/٦٤)**.

وهذا كله يدلنا على أن تقليل التكاليف وتوسيع منطقة العفو لم يجئ اعتباطا، ولا مصادفة وإنما هو أمر مقصود للشارع الذي أراد لهذه الشريعة العموم والخلود والصلاحية لكل زمان ومكان وحال، وأن أحدا لا يستطيع أن ينكر سعة منطقة العفو المتروكة قصدا والتي تشكل واحدا ضمن عوامل المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية اتساع منطقة العفو أو الفراغ التي تركتها النصوص قصدت لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملأوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة مهتدين بروحها، ومحكمات نصوصها.. أنظر في تأصيل منطقة العفو تفصيلا: الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج١، ص ١٣.

(1) أنظر: د. محمد أحمد خلف الله، **الأسس القرآنية للتقدم**، القاهرة، كتاب الأهالي، العدد ٢، يونيو ١٩٨٤م، ص ٧٥-٧٩.

(2) الشاطبي، **مرجع سابق**، ج١، ص١٦٨.

(3) د. يوسف القرضاوي، عوال السعة..، **مرجع سابق**، ص ١٣.

الأخـــرى، وحين يكون درسنا لتلك الأحكام وعرضنا لها جزء من عملية عامة هي بناء المفاهيم الإســـلامية السياسية ضمن عملية اكتشاف التصور الإسلامي السياسي، فإنه لا يجد عرض المفـــردات لاكتشاف المذهب وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر، بل يتحتم على الباحـــثين فـــي هـــذا المجال أن ينجزوا عملية التركيب بين تلك المفردات من خلال عملية رد الفروع للأصول أي أن تدرس كل واحد منها بوصفه جزء من كل وجانبا من صيغة عامة مترابطة لتنتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل أو من خلال المـــركب وتصلح لتفسيره ومن ثم تبدو طريقة العزل والنظرة التجزيئية ليس من همها اكتشاف التصـــور الإسلامي السياسي في كليته وقواعده، فالأحكام ومقاصدها[1] لا بد من التأكد من صـــحتها شرعًا على أن تدرس مترابطة ليتاح الخروج منها بالقاعدة الإسلامية التي تميز موقف الإســـلام عن موقف المذاهب الأخرى. وتبحث إذا في منظومة الأحكام المتعلقة بمقاصدها، يعد عملية أساسية ومبدأ منهجيا في ملء منطقة الفراغ (العفو) وبناء المفاهيم السياسية الإسلامية.

ثانيا ــ مساهمة المفاهيم في ملء منطقة الفراغ:

يوضـــع إلى جانب الأحكام في عملية الاكتشاف للتصور السياسي الإسلامي –الذي يشكل القاعدة الضابطة لملء الفراغ– المفاهيم التي تشكل جزء مهما من الثقافة الإسلامية، والتي يعـــنى بها وفق هذا التصور "كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي يفسر واقعا كونيا أو اجتماعيا أو تشـــريعيا" [2] والمفاهيم الأساسية الإسلامية إنما هي تصورات في تفسير الكون وظواهره أو المجتمع وعلاقاته أو أي حكم من الأحكام التشريعية، وهي وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصـــورة مباشرة إلا أن قسما منها خاصة الأساسي يسهم في محاولة التعرف على التصور الإســـلامي السياسي، وهو ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بالحياة السياسية، وظواهـــرها أو بأحكـــام الإسلام المشتركة فيها، فهناك من المفاهيم ما يقوم بدور الإشعاع على بعض الأحكام وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية والتغلب على العقبات التي تعـــترض ذلـــك، وعلى هذا فإن المفاهيم في مجال السياسة قد تشكل إطارا فكريا يكون من الضـــروري اتخـــاذه لتتبلور ضمنه النصوص التشريعية في الإسلام تبلورا كاملا ويتيسر فهمهـــا دون تـــردد. إن هـــذا يلمس في كثير من النصوص التشريعية حيث يشكل المفهوم إطـــارا تمهيديا ومفسرا للحكم الشرعي، إذ أنه فضلا عن تهيئته للذهنية الإسلامية وأعداده لتقـــبل نصـــوص شرعية، فإنه يمكن في إطاره تفسير كثير من الأحكام والمفاهيم الفرعية الـــتي يمكـــن ردها إلى المفهوم الأصلي، فمفهوم الاستخلاف مثلا كمفهوم أساس يضع في ذاتـــه حـــدودا لصياغة مفاهيم متفرعة عنه في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع في التصـــور الإســـلامي.. ومثل هذه النوعية من المفاهيم الإسلامية تشكل القاعدة التي يرتكز عـــلى أساســـها مـــلء الفراغ ، وفي هذا الإطار يمكن التحفظ على الادعاء القائل بان بناء المفاهيم ــ خاصة في مجال السياسة يدخل ضمن منطقة العفو. وهذا التحفظ له شقين:

الأول: أن المفـــاهيم الإسلامية السياسية ــ في معظمها ــ إن لم يكن جميعها، لا تدخل في إطـــار مـــنطقة العفـــو، وأن الادعاء بهذا يهمل كون منظومة المفاهيم الإسلامية السياسية مـــنطقة تقـــع فـــي إطـــار "النص التشريعي" الذي لا يتغير خاصة عند الحديث عن القيم الإسلامية السياسية ومجموعة المبادئ النظامية الكلية.

---

[1] انظر في هذا: مقدمة، د. عبد الله دراز لكتاب الشاطبي، **الموافقات**، ج١، ص٤–٥.

[2] محمد باقر الصدر، اقتصادنا، **مرجع سابق**، ص ٣٥٣. الشاطبي، الموافقات،**مرجع سابق**، ج١، ص٤–٥.

الثاني: أنه حتى تلك المفاهيم الإسلامية السياسية الفرعية التي تدخل ضمن إطار منطقة العفو، ومن ثم عملية الاجتهاد فيما لا نص فيه، إنما تنضبط بشروط مخصوصة سواء فيمن يقوم بها أو مقتضيات وشروط موضوع الاجتهاد ذاته، ولا تملأ منطقة العفو تلك وفق أي عقل مستقل دون الاحتكام إلى النصوص والتقيد بهذه الدائرة السابقة، دائرة الثبات المتمثلة في القيم الإسلامية والمبادئ النظامية السياسية.

ثالثا ــ خطر الذاتية في عملية ملء الفراغ[1]:

إن بناء تصور الإسلام السياسي لا يمكن أن يتم دون إدراج منطقة العفو ضمن البحث وفق تصور منهجي واضح لهذه المنطقة من حيث مفهومها، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ أو العفو ومدى ما يمكن أن تساهم به عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الإسلام بصورة كاملة لا تقبل التغيير والتبديل، وما يدخل ضمن هذه المنطقة ما يخرج عنها، وتعلق ذلك جميعه بتحقيق أهداف ومقاصد السياسة الإسلامية. ووفق هذا التصور المنهجي يمكن الابتعاد بقدر الإمكان عن خطر الذاتية في عملية ملء الفراغ. وهذه المنطقة لا يمكن بحال إهمالها لان لها دورها الخطير في إبراز العناصر الحركية المنضبطة بدائرة الثبات في تصور السياسة الإسلامية، ذلك أن استمداد الأحكام والمفاهيم من النصوص الإسلامية التي تشتمل على التشريع أو على وجهة نظر إسلامية معينة التي تعد إطار المرجع لمنطقة الفراغ عند ملئها إنما يشكل ضبط منهجيا للابتعاد عن مخاطر الذاتية و اكتشاف تدخل الأهواء في عملية ملء منطقة العفو هذه، إلا أنه يظل الخطر الذي يرتبط بعملية ملء الفراغ ضمن عملية وبناء التصور الإسلامي السياسي ككل وهو خطر عنصر الذاتية وتسربها إلى عملية الاجتهاد لان توفر شروط الاستقامة العلمية في هذا الإطار تضع حدودا على الباحث في هذا المجال ... ويشتد خطر الذاتية هذا عندما يفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعا مخالفا كل المخالفة لطريق النصوص في علاجها... ومن ثم تظل عملية بناء التصور الإسلامي السياسي والمفاهيم الإسلامية السياسية تعاني من خطر الذاتية بصورة أشد عن عملية الاجتهاد في أحكام أخرى تتعلق بالفرد. ومن أهم منابع خطر الذاتية:

أ ــ تبرير الواقع:

حيث يندفع الباحث بقصد أو بدون إلى تطويع النصوص وفهمها فهما خاصا يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها مثل ما قام به بعض المفكرين المسلمين في إطار الفكر السياسي ممن استسلموا للواقع الاجتماعي والسياسي الذي يعيشونه ويحاول أن يخضعوا النص والمفهوم للواقع بدلا من التفكير في تغيير الواقع على أساس من النص الذي يتمتع بالاستقلال والثبات.

ب ــ دمج النص ضمن إطار خاص:

حيث يدرس النص في إطار فكري غير إسلامي، وهذا الإطار قد يكون منبثقا عن الواقع المعاش وقد لا يكون. فيحاول الباحث أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره أو لا تصطدم به على أقل تقدير.

---

[1] انظر تفصيل لهذا: المرجع السابق، ص ٣٥٨-٣٨٤.

مـــثال ذلك ما ساد في فترات التغلب في تاريخ المسلمين وكذلك العصر الحديث من دعوة بعـــض المفكـــرين لطاعة أولي الأمر خشية الفتنة، الأمر الذي يشكل إطارا للتفكير الفقهي لهؤلاء المفكرين.

كمـــا أن فهـــم الـــنص ضمن إطاره اللغوي الصحيح يتفادى ما قد يتضمنه من ألفاظ تتعلق بخبرة التاريخ وتطوراته. وهو ما يحدث عندما يحاول البعض أن يأخذ دليلا شرعيا يرتبط بحادثـــة معيـــنة مجـــردا عن ظروفه وشروط تطبيقه على حادثة أخرى دون مراعاة لتلك الصفات والشروط التي تربط بهذا الدليل.

ج ــ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه في إطار عملية سحب الدليل على حادثة دون مبرر، وفي إطار قياس زائف لا يقوم على أسس سليمة.

د ــ اتخاذ موقف مسبق تجاه النص:

يشـــكل هذا الاتجاه أكثر العناصر خطورة في عملية الذاتية في منطقة الفراغ وملئها، ذلك أن الـــباحث يفرض ذاتية لا استقامة البحث، مما يؤدي إلىْ نتائج خطيرة لا تقتصر فحسب على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحيانا إلى التضليل في فهم النص التشريعي والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه. وذلك حينما يحاول الباحث أن يفرض على النص موقفـــه الذاتـــي الذي اتخذه بصورة مسبقة فلا يوفق حينئذ إلى تفسيره بشكل يتفق وأصول الاستقامة العلمية الصحيحة.

بوســـعنا إذا من خلال مجموعة القواعد والمبادئ المنهاجية وتجنب مجموعة المخاطر التي تشكل عناصر الذاتية في ملء منطقة الفراغ التحفظ على تلك المحاولة التي استندت إلى هذا المفهـــوم دون تحديد لضوابطه وحدوده، فهذه المحاولة في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية رغـــم استنادها على القرآن إلا أنها مع غلبة عناصر الذاتية التي تحكمت فيها بلوى أعناق النصـــوص لتؤكد ما اعتقدت به، حاولت الإيهام بدخول المفاهيم السياسية في إطار منطقة الفـــراغ بلا حد أو ضبط حتى يمكنها إدخال ما يمكن إدخاله من مفاهيم وفق اتجاهها المسبق[١].

فالمفاهيم السياسية ليست جميعها في إطار منطقة العفو، أما المفاهيم الفرعية منها التي تقع فـــي دائـــرة العفـــو فإنه يجب ردها إلى دائرة المفاهيم الأساسية التي تشكل منطقة الثبات الممـــلوءة بالنصـــوص التشريعية، ذلك أن هناك مفاهيم كلية تعد من الثوابت ــ حتى في دائرة السياســـة ــ الـــتي لا يجوز استبدالها أو الادعاء بأنها ضمن منطقة الفراغ، كما أنه يجب مـــلء مـــنطقة العفو هذه وفق شرائطها وقواعدها، خاصة حينما تعرف أن المفاهيم الكلية منها والفرعية يجب أن ترتبط بالعقيدة أساسا وانضباطا وابتداء وانتهاء وغاية ومقصدا.

---

(١) لاحظ مجموعة النتائج التي توصل إليها د. محمد أحمد خلف الله، في العلاقة بين مفهومي النبوة والملك .. مؤكد أن سلطة النبي ﷺ كانت سلطة نبوة ورسالة ليس غير. وأن محمد ﷺ بعث رسولا ولم يبعث حاكما أو رئيس دولة، وأنه يجب أن تفرق دائما بين صيغة محمد يحكم الناس، ومحمد يحكم بين الناس (ص ٤١-٤٤). ويقرر أن هذه البيعات للنبي ﷺ لم تكن من البيعات التي تكون لرؤساء الدول (ص٥٣-٥٤). كما يشير إلى أن مؤسسة الخلافة ليست مؤسسة دينية وإنما هي مؤسسة سياسية انظر (ص ٦٨-٦٩). ويؤكد أن الدين ليس من القوائم الأساسية التي يقوم عليها بناء الوطن والأمة. أنظر ص ٩٣. ويتضح من جملة الاستنتاجات تلك محاولة تنحية الدين عن مجال السياسة كلية وتفريغ المفاهيم الدينية الإسلامية من مضمونها السياسي للإيهام بأن المفاهيم السياسي منطقة فراغ يجب ملؤها وفق العقل المحض. أنظر: د. محمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، **مرجع سابق**، المواضع السابق ذكرها.

المطلب الرابع
التحليل وبناء المفاهيم الإسلامية

بـــرزت هـــذه المحاولة مع تكريس وضع الانفصال بين المسلمين وإسلامهم في الحياة مما جعـــل الـــبعض يتحدث عن مسلمين بلا إسلام[١]، ووجدت هذه المحاولة سندها أحيانا في تـــبرير الواقـــع مـــن جانب كثير من المفكرين السياسيين المسلمين في إمامة المتغلب اتقاء للفتـــنة والضـــرر الأشـــد، إلا أن هذه المحاولة التي بدت وكأنها تتضمن حسن النوايا في الإبقـــاء على الدولة الإسلامية قد تطورت بعد ذلك إلى محاولة أخرى تتضمن سوءا للنوايا ــ فـــي إطـــار تفـــريغ المفـــاهيم الإسلامية من مضامينها الجوهرية والتعويل على الأداء الشكلي، بل وأحيانا الانفلات من مجرد هذا الأداء تحت مسمى "الحيل".

ذلـــك أن التحيل على المفهوم وتفريغه من معانيه الأصلية وضوابطه وشروطه التي تشكل محـــوره لا يرتكب فحسب عيب التنقيص في المفهوم بل يرتكب ما هو أشد ، وهو تجريد المفهـــوم من جوهر مضمونه الأصيل وضرورة الحركة وفق مقتضاه وشرائطه، ورغم أن "الحيل" كان موضوعها "الأحكام" والقدرة على التهرب منها في ثوب شرعي شكلا إلا أنها كانت تتضمن من جانب آخر أثرا كبيرا على المفاهيم الإسلامية وتبديدها في الحركة والعمل والـــنية والاعتقاد. ومن ثم كان بناء المفاهيم الإسلامية عامة ــ والسياسية خاصة ضمن عملية بـــناء التصـــور الإسلامي السياسي، في حاجة إلى التحرز من مثل هذه المحاولات لتبديد المفهـــوم إما بالأداء الشكلي تارة أو التهرب من الحركة الكلية بمقتضاه تارة أخرى، فكان لـــزاما على الفقهاء مواجهة مثل هذه المحاولة التي اتخذت مسمى الحيل، بالإبطال ورفض وصـــفها بالشرعية[٢] وتحقيق البيان في هذا الموضوع، حفاظا على المفهوم وجوهر معانيه الأصـــيلة كمـــا يتصوره الإسلام حقيقة، ذلك أن دعوى التحيل وخطرها على بناء المفاهيم الإســـلامية ليسقط أثرها إذا ما أدركت حقيقة منهاجية أساسية تؤكد على تعلق بناء المفاهيم

---

[٢] عبد الكريم الخطيب، **مسلمون وكفى**، بيروت، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٦٥ وما بعدها.
د. عون الشريف قاسم، مسلمون ولا إسلام، **العربي**، العدد (٢٥٠)، الكويت: شوال ١٣٩٩هـ، سبتمبر ١٩٧٩م. ص ١٢-١٤.

[١] انظر في هذا الكتاب بصفة أساسية:الإمام عبيد الله بن بطة العقيلي، **إبطال الحيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، مواضع متفرقة. أنظر أيضا، الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، الجزء الثاني، ص ٣٧٨-٣٨٩. حيث يقرر " أن الحيل في الدين غير مشروعة في الجملة والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة. يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع". كما يؤكد أن للتحايل تبديد للمفهوم المقصود من الشارع في الحركة ... جعل الأفعال بها في الشرع معان ومسائل إلى قلب تلك الأحكام.. وهو محل يجب الاعتناء به.. وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء، فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر أو المحرم حلالا في الظاهر أيضا فهذا التسبب يسمى "حيلة" و "تحيلا".انظر **المرجع السابق**، ج٢، ص ٣٧٩ انظر كذلك في تعلق البدعة بالاحتيال: **المرجع السابق**، ج٢، ص ٣٨٩-٣٩٠. وكذلك لنفس المؤلف: الاعتصام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٨٥-٩٠.
انظر أيضا في مفهوم التحيل ومناقشه جوازه وتحريمه أحمد بن عمرو بن أبي بكر الخصاف السباني، **في الحيل**، القاهرة" مطبعة مصـــر، ١٣١٤هـ، ص٤، وفي الفرق بين الحيل والمخارج والتمييز بينهما لاحظ: محمد سعيد البابي، كتاب عمدة **التحقيق في التقليد والتلفيق**، دمشق: مطبعة حكومة دمشق، ١٣٤١هـ ١٩٢٣م، ص ١٤١-١٤٢.
فقد أكد أن فريقا من فقهاء الإسلام أطلق لفظ الحيل على كل ما يحتال به توصلا إلى مقصد سواء كان مرغوبا عنه في دين الله تعـــالى أو مـــرغوبا فيه، الأول هو الاحتيال على الشريعة المؤدي إلى تعطيلها بإسقاط حقوق الله تعالى أو إضاعة حقوق عباده والثاني هو التوسل بالطرق المشروعة للتخلص من الحرام والتوصل إلى حلال.. ويرى لذلك أن ما يطلق على المرغوب عنه هو لفظ "الحيل" بينما يطلق على لفظ المرغوب فيه لفظ "المخارج".
أنظر أيضا في إبطال الحيل ودلائل ذلك: ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية ١٩١٩، الجزء الثالث ص ١٤١ وما بعدها.
انظر في هذا المعنى كذلك: الشوكاني، طلب العلم، **مرجع سابق** ، ص ١٥٢-١٥٨.

الإســـلامية عامـــة بالمقاصـــد بما يضبط عملية الأداء الشكلي أو الظاهري ويحقق اتساق الحركة مع صفاء المعنى[١] ذلك أنه يجب التنبيه إلى خطورة اتجاه التحايل والتلبيس فيه، إذ يتخذ هذا الاتجاه صورتين:
إحداهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له.
والثانية: إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له.
ويكـــون الضـــبط لذلك بالتأكيد على أن الأمور بحقائقها لا بأسمائها.. والاعتبار بالمقاصد والمعـــاني في الأقوال والأفعال. ذلك أن "الألفاظ إذ اختلف ومعناها واحد كان حكمها واحد فـــإذا اتفقـــت الألفـــاظ واختـــلفت المعاني كان حكمها مختلف وكذلك الأعمال إذا اختلفت صـــورها واتفقـــت مقاصـــدها فتعلق الأحكام على مجرد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناســـبة بيـــنها يدع المعاني المناسبة المفضية لها، التي ارتباطها بها كارتباط العلل العقلية بمعـــلولاتها"[٢] وهـــذه المحاولـــة إذ تســـعى إلى تبديد المفهوم أما في الفعل ومقصوده في الحـــركة والعمل وبين المفهوم ومعانيه علاقة وثيقة لا تنفصم، ومن ثم يؤكد الأصوليون أن الألفـــاظ قوالـــب المعـــاني[٣] وهو تأكيد في جوهره على المعنى أولا واللفظ ثانيا، وهكذا يصير تبديد المعنى والتحايل عليه، مبقيا على الألفاظ فارغة المضمون، وإن بدت صحيحة ظاهرا. ومن ثم يشكل ارتباط المفاهيم الإسلامية والسياسية منها خاصة بالمعاني والمقاصد أحـــد الضـــوابط الأساسية ــ إن لم يكن أهمها على الإطلاق ــ في منهاجية بناء المفاهيم الإســـلامية[٤] إن نقل هذا التصور إلى دائرة التراث السياسي الإسلامي يتطلب من الباحثين

---

[٢] يؤكـــد على هذا المعنى الشاطبي في قوله أنه ".. لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود بالشرع فيها... فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال. وإن كان الظاهر موافقا و المصْلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لنفسها. وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.. انظر: الشاطبي، **الموافقات، مرجع سابق**، ج٢، ص ٣٨٥. انظر ما يؤكده ابن القيم في هذا المجال: إعلام الموقعين، **مرجع سابق**، ج٣، ص ١٥٨-١٦٤.

[١] **المرجع السابق**، ص ١٥٩.

[٢] انظر في هذا: محمد بن علي محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي الشافعي، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، صفر، ١٣٢٩هـــ، ص٤ الهامش.

[٣]يلفت الشوكاني النظر إلى هذا الضبط المنهجي للقضية برمتها موضحا الأمر بصورة جلية قائلا: "ومن جملة ما ينبغي .. استحضار أن لا يغتر بمجرد الاسم دون النظر في معاني المسميات وحقائقها فقد يسمى الشيء باسم شرعي وهو ليس من الشرع في شيء بل هو طاغوت بحت.. فيأتي من لا يبحث عن الحقائق فينزل ذلك منزلة المتصرفات الشرعية اعتزازا منه بأن الشرع سوغ للناس (ذلك) .. غير ملتفت إلى أن هذا لم يكن له من ذلك إلا مجرد الاسم الذي أحدثه فعله ولا اعتبار بالأسماء بل الاعتبار بالمسميات.. وليس المراد هاهنا إلا إرشاد طالب الإنصاف إلى عدم الاغترار بما يفعله المتلاعبون بأحكام الشرع من تسمية أمور تصدر عنهم من الطاغوت بأسماء شرعية مخادعة لأنفسهم واستدراجا لمن لا فهم عنده ولا بحث عن الحقائق.. طائفة من المقصرين الذي لا يعقلون الصواب ولا يفهمون ربط المسببات بأسبابها فحرروا لهم تحريرات على أبلغ ما يفيد النفوذ والصحة طمعا فيما يتعجلونه من الحطام الذي هو من أقبح أنواع السحت .. أن أهل العلم بأسرهم إنما تكلموا في مصنفاتهم على الأمور الشرعية لا الأمور الجاهلية، وأن مجرد الاسم لا يحلل الحرام ولا يحرم الحلال. كما لو سميت الخمر ماء أو الماء خمرا وهذا خرق للشرع وهتك للدين، ومن اغتر به فليس من النوع الإنساني بل من النوع البهيمي.." انظر الشوكاني، طلب العلم.. **مرجع سابق**، ص ١٥٤-١٥٧.
وقـــد أوضـــح القـــرآن هـــذا الاعتبار بضبط الأسماء بمقاصدها فوجه الذي أرادوا فتنة المؤمنين عن دينهم وأحكامه ومفاهيمه ومصـــطلحاته فأرادوا التلبيس على الدين جملة وعلى المتبعين له ولأحكامه وتبين هذه القضية كأجلى ما تكون حين الحديث عن المعـــاملات التجارية ذلك أن الكفار قالوا (إنما البيع مثل الربا) فإنهم لما استحلوا العمل به احتجوا بقياس فاسد فكذبهم الله تعالى ورد عليه فقال: "ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا.." أي ليس البيع مثل الربا.
انظر: الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٤٧-٤٨.

مراجعة لكثير من المقولات والمفاهيم التي بدد مقصودها ومعانيها الأصيلة، وهو ما يبدو في مفاهيم مثل الخلافة كمفهوم أطلق على إمامة وسلطة المتغلب، والبيعة التي أطلقت على مجموعة من البيعات الصورية وجدت في تاريخ المسلمين السياسي دون النظر إلى ما شابها من عيوب القهر والإكراه الجسدي أحيانا والمعنوي أحيانا أخرى، وكذلك مسمى السياسية الشرعية الذي أطلق على بعض من سياسات صورية باطنها الظلم.
كذلك التحيل لإسقاط الفعل بالتعلل مثل إسقاط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرة بدعوى أنه فرض على الكفاية ومرات بدعوى وعدم الاستطاعة إيثار للعافية، والتعلل بعدم التأثير للقعود عنه، والتحيل من جانب بعض العلماء للانخراط في سلك السلطان وسياسته بدعوى تمكنهم من قضاء حوائج الخلق مما يكون سببا في فساد رأيهم أو عدم القيام بوظيفتهم السياسية تجاه السلطة على المقتضى الصحيح[1].

المبحث الثاني

كيفية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية

قدم الباحث رؤية نقدية لبعض محاولات بناء المفاهيم الإسلامية السياسية ، وهي محاولات أطلق عليها "بناء" من قبيل التجاوز، إذ أنها في الحقيقة ليست إلا تبديدا للمفهوم تارة بتحجيمه وإهمال أبعاده المعنوية التي تستعصي على القياس بطبيعتها، وتارة بتبديل المفهوم والخضوع للغة الغرب بدعوى اللغة المناسبة القدرة والتوصيل والاتصال، وتارة باعتبار منطقة المفاهيم السياسية منطقة "عفو" أو "فراغ". في محاولة إقصاء الدين عن مجال السياسة كلية، وبالتالي إقصاء مفاهيمه عن الحياة السياسية، مما يجعل أمر ملئها رهنا بالعقل، العقل فقط، وتارة رابعة بتبديد المفهوم معنى أو حركة نظرا أو عملا بتفريغه من جوهره الذي يعنيه وتجريده من حركيته.
وهذه المحاولات في إطار الرؤية النقدية لها تفرض على الباحث ـ وهو بصدد تقديم مقترح لبناء المفاهيم الإسلامية السياسية ـ تشكيل بناء متكامل قادر على المواجهة واضح الخطوات محدد المصادر وفق أولوياتها متوسلا أدوات تتفق وطبيعة هذا البناء ومصادره، وهو ما يعني إن هذا البناء المتكامل إنما يشكل من ناحية استكمالا لبعض خطوط الرؤية النقدية لمجموع المحاولات الأربع السابقة، كما أنه من ناحية أخرى، يشكل خطوطا رئيسة لصياغة هذا المقترح في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية.
فمن المحاولة الأولى وقصورها، يصير التأكيد في هذا المقترح على مصادر بناء المفاهيم الإسلامية، وعلى طبيعة الشمول والكلية في النظرة للمفاهيم المشتقة من نظام الإسلام وعدم إمكان تجزئتها والأخذ منها ما هو قابل للقياس ـ لأي سبب من الأسباب، إلا في

وفي ذات الإطار يسند الحديث هذا الفهم حيث خرج ابن بطة عن الأوزاعي أن النبي ﷺ قال: "يأتي على الناس زمان يستحلون فيه الربا بالبيع" وقد جاء عن ابن عباس (رضي الله عنهما) موقوفا ومرفوعا قال ﷺ "يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسحت بالهدية، والقتل بالريبة والزنا بالنكاح والربا بالبيع" .. وأما السحت فهو العطية للوالي والحاكم ونحوهما باسم الهدية فهو ظاهر، واستحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسميه ولاة الظلم سياسة وأبهة الملك ونحو ذلك فظاهر أيضا. أنظر **المرجع السابق**، ص ٨٩-٩٠.

[1] سيتم التعرض لهذه المفاهيم تفصيلا في الموضع الخاص بالتجديد والرابطة الإيمانية السياسية غير أنه وجب الإشارة إلى ذلك في هذا المقام.

إطـــار فهـــم الجزء ومكانته في إطار الكل الإسلامي، ومن غير هذا وذاك يصير المفهومَ مشوها والنتائج المتحصلة من الدراسة ــ على أساس منه ــ أكثر تشويشا.

ومن المحاولة الثانية وانفلاتها من كل قيد في تجديدها اللغوي يعد التأكيد على حدود عملية الـــتعريب، وضبط ما يقال عن تطور اللغة وعصريتها ضرورة، وفق سلم التصاعد الفقهي الـــذي يعـــلي الحقائق الشرعية بفضل ثباتها وحاكميتها في الحقائق المعرفية، كما تتخذ من الحقـــائق اللغوية أداة هامة لتحقيق البيان، مع الاحتفاظ بقدرتها في أن تعطي للألفاظ معان مـــتجددة وشاملة، ومن ثم يصير إثبات صلاحية هذه اللغة في تفاعلها مع الواقع المعاصر أمـــرا تؤكده أهمية هذه اللغة في عملية التغيير وإبراز ملامح التميز والهوية الحضارية من خلال رفضها التشبه والتقليد للغرب ومفاهيمه مهما ادعى أن مفاهيم الغرب لغة إنسانية لها مـــن الشـــيوع والاستقرار في الدراسات العلمية. ومن المحاولة الثالثة وتنحيتها الدين كلية عـــن دائـــرة السياســـة، ومـــن ثم عن دائرة المفاهيم السياسية، يؤكد الباحث على الحقائق الشرعية التي تشكل ضابطا هاما في تحديد ما يدخل تحت منطقة العفو وما لا يدخل تحتها.

من المحاولة الرابعة واحتيالها على المفهوم تنبع ضرورة قيام المقترح بسد الطريق على التحيل عـــلى المفـــاهيم الإسلامية السياسية من خلال ضبطها وتحديد مصداقياتها، وذلك ببيان معانيها الحقيقـــة الأصلية والاصطلاحية واللغوية وفق الحقائق الشرعية التي تشكل الحقيقة الجامعة والعقيـــدة الجازمـــة لا تعرف التواء في المعنى أو الحركة، بل تتضمن الكيفية التي يمكن عـــلى أساس منها رؤية علاقة المفاهيم الإسلامية بالواقع سواء تعلق بخبرة تاريخية ماضية أو بخـــبرة معاصـــرة معاشة، والتي تأخذ شكل علاقة تقويمية وضبط لهذا الواقع وعرضه عـــلى مجمـــل هذه المفاهيم الإسلامية الثابتة التي تشكل معايير ضابطة ونسقا قياسية، فهي تقويميـــة ــ تأخذ الواقع في الحسبان ــ من حيث خبرة التعامل معه لا الانسحاب منه لكنها لا ترضخ له وفق مقولة الأمر الواقع ــ خاصة إذا لم يوافق هذا الواقع جوهر هذه المفاهيم. كما أنها تؤكد ــ من ناحية أخرى ــ أهمية الضبط النظري للمفهوم قبل الممارسة الواقعية تجنبا لفوضى المفاهيم[1].

ومـــن مـــراجعة تلك المحاولات السابقة تبرز ضرورة مناقشة فكرة التقليد للمفاهيم الغربية بـــلا حجـــة ولا بيـــنة، في إطار رؤية نقدية لتلك المفاهيم وصلاحيتها رغم أنها تشكل لغة شـــائعة بمفرداتها في علوم السياسة في الوطن العربي و في هذا السياق يعالج الباحث عدة نقاط أساسية في مقترح بناء المفاهيم الإسلامية السياسية تباعا في المطالب الآتية:

المطلب الأول
العقيدة وتأصيل المفاهيم الإسلامية السياسية

العقيـــدة تعـــني ــ فيمـــا تعني من حيث أثرها ــ الارتباط بين القلب البشري والعقل وبين فكـــرة أو رأي أو مفهـــوم أو منهج معين وهذا الارتباط يتميز بالوثاقة والقوة والإحكام كما يتسم بالثبات والاستمرار.

---

[1] يؤكـــد عـــلى هـــذه الحقيقـــة الإمام الغزالي حيث يقول".. وإنما كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصـــطلاحات فيها وكيف يتخاطب خصمان وهما بعد لم يفهما (المعنى) .. فهما محصلا متفقا عليه بينهما .. فلنقدم البحث عن الاصـــطلاحات ولا بـــد مـــن الوقوف على (المعنى) فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط ــ إجمالها والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ وعضل المعاني .. ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها..". نقلا بتصرف عن الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، **مرجع سابق**، ص ٨.

الاعـــتقاد والعقيـــدة محور الفكر والتفكير ومنطلق السلوك وقاعدة المفهوم، ومن هنا يتبدى أن الممايزة في المفاهيم ضرورة يفرضها تميز العقيدة والاستمساك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها[1].

ويعـد بـناء المفـاهيم الإسلامية بوجه عام والسياسية بوجه خاص، جزء من مهمة ممتدة لمواجهة النظم العقائدية الوافدة والمغايرة التي ترد على مجتمعات المسلمين، وجزء أصيلا مــن نظـــام عقائدي إسلامي ، ذلك أن صياغة مفاهيم الإسلام السياسية الأساسية إنما تنظم جماعـــة المســلمين وتكـــون منهم أمة وتقيم على أساس منها دولة لتجتمع لهم بذلك عقيدة واحـــدة[2]، كمـــا تــبدو أهميـــتها مع تراكم صفات الضعف والجمود وغلبة النقل والتقليد والاهـــتمام بالجـــزئيات تفكيـــرا وعملا بدلا من الاهتمام بأهداف الإسلام العامة ومقاصده وكـــلياته ممـــا أضـــعف الوعي الإسلامي العام من جراء ما طرأ من تغيير على المفاهيم الأساســـية والانحـــراف عـــن الاتجاه الإسلامي الأصيل، وتبديل سلم الأولويات كما رتبها الإســـلام في كتابه وسنته، بحيث أصبح الاهتمام الأكبر بالأمور الكمالية والإغفال للأمور الـــتي اعتبرها الإسلام من الضروريات أو الحاجيات، يضاف إلى هذا ما أدخل في المحيط الإســـلامي مـــن المفـــاهيم الوافـــدة وما ابتدع في مجال العقيدة والعبادات مما أخل بعقيدة الـــتوحيد التي هي محور الإسلام وسبب قوته فضلا عما تبلور من مفاهيم ارتبط بعصور الضعف تلك التي أكدت على الشكل دون المقصد[3].

أن بناء المفاهيم الإسلامية وفق هذا التصور يجعل من تأسيسها على العقيدة أمرا لا انفكاك مـــنه، حيـــث يحقـــق ذلك التوحيد لاستخدامها في المجال البحثي، بل في الواقع المعاش، وبذلـــك تشـــكل المفـــاهيم الإسلامية "القبلة" التي يجب التوجه إليها وتحري الدقة في تولية الوجه شطرها باعتبارها من صميم عملية التمايز التي ترتبط بالأمة"[4].

---

[2] انظـــر: المعـــاجم الـــلغوية فـــي معاني كلمة "عقيدة" وكيف أن عبارة العروة الوثقى لم تأتي في القرآن إلا مرتين وكلتاهما في مجال التعـــبير عـــن العقيـــدة الصحيحة التي جاء بها الإسلام فيقول الله تعالى "فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَـــامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (**البقرة/ ٢٥٦**) وهكذا صورت الآية الارتباط الصحيح بالله بأنه استمساك بعروة محكمة وثقها بهذه الصورة لا يتصور أن تضعف أو تنحل .. وقوله تعالى "وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى" (**لقمان/ ٢٢**).

انظـــر: د. السيد رزق الطويل، **العقدية في الإسلام منهج الحياة**، القاهرة: وزارة الاوقاف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، صفر ١٤٠٢هـــ، ديسمبر ١٩٨١، ص ١٥-١٦.

[1] والأمة في ذلك تحتذي نهج الرسول ﷺ في بناء دولته عقب الهجرة بحيث عدت بحق دولة الفكر والعقيدة باعتبارها أساس الدولة في بنيانها ومفاهيمها الأساسية انظر في هذا: د. محمد فتحي عثمان، **دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة**، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص ٨٢.

[2] د. محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت، ص ٤-٦. أنظر أيضا د. عبد الحـــليم عويـــس، الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به، **مرجع سابق**، ص ٢٩-٣٢. انظر أيضا في مفهوم العقيدة وآثارها في البنية الفكرية خاصة منظومة المفاهيم والحركة المترتبة عليها والتميز الذي يلزم في مفهوم العقدية الإسلامية، عبد الودود يوسف، **عقيدة اليـــوم الآخـــر المحـــرك الدائم للإنسان المسلم**، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت، ص ١-٣٠، أنظر في الكلمة وتعلقها بالظاهرة الاجتماعية، وتفاعل الإنسان معها بحيث تحوله إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة ــ على حد تعبير ابن نبي انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة، عمر كامل مسقاوي ــ د. عبد الصبور شاهين ، القاهرة: دار الفكر، ط٣، ١٩٦٩، ص ٢٧ وما بعدها.

قرب إلى هذا الرأي: حمدي حنبلي، الإنسان العقائدي، القاهرة، سلسلة **الثقافة الإسلامية**، ١٣٨٢هـــ ، ١٩٦٣م، ص ١٢ و ما بعدها.

[3] توضح الآيات الواردة في سورة **البقرة** حقيقة عملية التوجه للقبلة من قصد وتيمم شطرها في إطار بناء هوية الأمة الوسط وتميزها:

- سَـــيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. (١٤٢-١٤٣).
- وما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ.(١٤٣)

وتفصيل الأمر أن العقيدة تتمركز حول قيمة التوحيد التي تشكل جوهر الحضارة الإسلامية والالـتزام العقيـدي للإنســان المسلم في حركته وسلوكه[١] ومن ثم وجب أن يكون تحديد المفـاهيم الإســلامية السياسية موصولا بالقاعدة العقيدية الأساسية "قيمة التوحيد"[٢] مستندة إليهــا في تمييز الكلمة الطيبة عن الكلمة الخبيثة، والمفهوم الطيب المستند إلى الشرع عن المفهــوم الخــبيث المنبت الصلة بالشرع، بحيث يصير التفاعل الإيماني مع الكلمة الطيبة" ورعايــتها وحمايــتها حتى تؤتي أكلها كل حين، ورفض الكلمة الخبيثة حتى لا تتجذر ولا يكون لها من قرار فيتيسر اجتثاثها قبل التمكن[٣] ويعتبر هذا وذاك جوهر الالتزام العقيدي. الكــلمة الطــيبة التي تشكل الأصل الذي ينبني عليه ليست سوى "كلمة التوحيد" والأصول والفروع تكون نابعة عنها بحيث تصير الكلمة قضية جازمة وعقيدة جامعة، فعقيدة التوحيد اصل أصول الإيمان[٤].

- ولــئنْ أتيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنْ الظَّالِمِينَ. (١٤٥)
- وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.." "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فــوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" (**البقرة ١٤٨-١٥٠**)

انظر في مفهوم القبلة: عبد الرحيم فودة، كلمات قرآنية، **مرجع سابق**، ص ١٨-٢٠. حمدي إبراهيم، **حول المجتمع الإسلامي**، القاهرة: الأعلى للشؤون الإسلامية، العدد ١٢٧، السنة ١١ شوال ١٣٩١، ص ١١-١٢ وأيضا : سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، بيروت، القاهرة: دار الشروق ص ٢٧وما بعدها. سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٦هــ مواضع متفرقة.

[١] د. إسماعيل راجي الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١٩ وما بعدها.

[٢] انظر في بيان ضرورة إعادة البناء الإسلامي والمفاهيم المتعلقة بظاهرة السلطة في إطار الربط بين عقيدة التوحيد والمتضمنات الخاصة بالنظرية السياسية:د. إسماعيل راجي الفاروقي، إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد ٢٢ بيروت: جمادى الأولى ــ رجب ١٤٠٠هــ، أبريل ــ يونيو ١٩٨٠، ص ٣٧-٧١. انظر أيضا تلك الرؤية القيمة في العلاقة الوثيقــة بيــن عقيــدة التوحيد وآثارها الهامة على كافة الأطر الفكرية والنظامية في كافة مناحي الحياة خاصة الحياة السياسية، والعلاقة المتميزة بين المفاهيم الإسلامية والنظام العقيدي:
Islma'il Raji al Faruqi, **Tawhid, Its Implications for Thought and Life**, the International Institute of Islamic Thought, Temple University, 1402AH/ 1982 AC. PP. 46-121, 170-222.

[٣] "أَلَــمْ تَــرَى كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أُكُلَهَا كل حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْــرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ، يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" (**إبراهيم/ ٢٤-٢٧**).

[٤] **فعقيدة التوحيد ثابتة في عقيدة المؤمن كثبات أصل الشجرة الطيبة وفرعها في السماء، "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ"(فاطر/ ١٠).**
والكلمة الطيبة ليست إلا العروة الوثقى لا انفصام لها، والعهد والحسنى، ودعوة الحق والطيب من القول، والكلمة الباقية .. "وكلمة الله العليا، والكلمة السواء، وكلمة الاستقامة، والقول السديد والدين الخالص وكلمة الصدق.

أنظــر فــي بيان هذه المعاني والآيات القرآنية الدالة عليها تفصيلا: د. محمد جميل غازي، **أصدق الحديث** (دروس في التفسير لســورة إبراهيم، الدرس الخامس) القاهرة: مطبعة المدني، د.ت، ص ١٤٤-١٥١. بهاء الدين القباني، **الكلام والقول في القرآن الكريم**، القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ربيع الأول، ١٤٠٣هــ، مواضع متفرقة.

وذهب كثير من المفسرين إلى أن الكلمة الطيبة التي ضرب الله لها المثل بالشجرة الطيبة هي كلمة التوحيد .. وأن الكلمة الخبيثة الــتي عناها الله بقوله: "مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة" إنما هي كلمة الشرك، فكلمة التوحيد وما انبثق عنها من قول أو عمل أو سلوك طيب في مظهره ومخبره. وطيب في شكله وموضوعه وجوهره، طيب في وسيلته وغايته ، ومقصده، أما كلمة الكفر فإنها أساس كل ضلال و وبال وسوء حال ومآل. أنظر في هذا: **المرجع السابق**، ص ١٤١.

ويؤكــد هذا ابن تيمية بقوله" المبطل ليس قوله ثبت في قلبه ولا هو ثابت فيه ولا يستقر ، كما قال تعالى في المثل الآخر " فَأَمَّا الــزَّبَدُ فَيَذْهَــبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ". (**الرعد/١٧**) فإنه وإن اعتقد مدة فإنه عند الحقيقة يخونه... وكذلك الأفعال الباطلة التي يعتقدها الإنسان عند الحقيقة تخونه ولا تنفعه بل هي كالشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ، فمن كان معه كلمة طيبة اصله ثابت كان له فرع في السماء يوصله إلى الله، فإنه سبحانه إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه من لم يكن معه أصل ثابت فإنه يحرم الوصول لأنه ضيع الأصول.

وتحقيـق الـربط بيـن الالتزام العقيدي من جهة والمفهوم من جهة أخرى إنما يترك آثاره عـلى قضية المفاهيم وتعلقها بقضية التغريب، فالمفاهيم ليست إلا وحدات تشكل ما نسميه المعاييـر والقيـم والعقيدة والثقافة والحضارة والسياسة، ويحاول الغرب وفق أهدافه نشر كـلماته ومفاهيمـه بكل أدواته من داخل أو من خارج ، على الرغم من أن معايير الغرب وقيمـه عـلى اختلافها تناقض مرتكزات المسلمين ومنطلقاتهم، وعلى ذلك ليس ثمة مبالغة ـ إذا أكد الباحث ـ أن التحدي صار مداه الكلمة والمعنى.

إن الوعـي بأهميـة الكـلمة ومسئوليتها.وفق البيان القرآني إنما يشكل الأساس في تحرير العقـول والنفوس من الأفكار والنظريات والمعايير والتخلي ـ عما لا يفيد ـ من مختلف مفـردات أنمـاط الحيـاة الغربية مما يتطلب إجراء تغيير جذري في بناء المفاهيم والتأكيد عـلى صفتها وطبيعتها ومصادرها وأدواتها الإسلامية وما يستتبع ذلك من مؤسسات ونظم نابعـة من هذه المفاهيم ومقيدة بحدودها وتفاعل المسلمين معها وبها بما يفرض القيام بتلك الخطـوة الهامة وهي بناء المفاهيم الإسلامية السياسية وتحقيق انضباطها من خلال العودة إلى الأصول قرآنا وسنة.

ذلـك أنه من المسلم به أن كلمات اللغة التي تنطق بها الأمة هي أفكارها وقيمها وهي ذات صـلة عميقـة بالعقيدة، وعلى هذا فإن اصطلاحات الغرب ومفاهيمه لا يمكن فصلها عن ملابسـاتها الفكرية والتاريخية التي ترمي إليها ولا يمكن نقلها كما تنقل ألفاظ الاختراعات وأسماء الأشياء.

إن احتلال منطقة المفاهيم وكذا عالم الأفكار ـ يعني ضمن ما يعني ـ حمل المسلمين على قـبول ذهنية الاستسلام والاحتواء والتحرك من داخل دائرة الفكر الوافد ومقاييسه ومعاييره ومفاهيمه .. كما يستهدف ذلك إخراج المسلمين من دائرة فكرهم بما يخلق شعورا بالنقص في نفوسهم، ومن باب أولى حيال فكرهم حيث يخرجون عن مفاهيمهم ومواريثهم، و فرض أعراف ومفاهيم جديدة عليهم مخالفة لها في الأصل مباينة لها في الأساس والجذور[1].

انظر ابن تيمية: **الفرقان بين الحق والباطل**، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٣٩٨هـ، ص ١١٣-١١٤. انظر أيضا في تفسير مفهـوم الكلمة الطيبة: ابن قيم الجوزية، **الأمثال في القرآن الكريم**، تحقيق، ابو حذيفة إبراهيم بن محمد، طنطا: مكتبة الصحابة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ٣٥ وما بعدها. محمود بن الشريف، **الأمثال في القرآن الكريم**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ٧٥-٧٦. وفي الارتباط بين العقيدة والكلمة والمفهوم ارتباطا قويا لا ينفصم، حامد بدر، **الإسلام قلعة الإنسانية**، القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، شعبان، ١٣٩٢هـ ، سبتمبر ١٩٧٢/ ص ١٥ وما بعدها. انظر أيضا في مفهوم الكلمة وربطها بمفهوم الكلمة الطيبة والكلمة العقيم: د. عبد العزيز كامل، **الإسلام والمستقبل**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥، ص ٩٨.

[1] انظر في هذه المعاني:

- محمد عبد الرحمن عوض، **فقه الكلمة ومسؤوليتها في القرآن والسنة**، القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٩هـ، ص ٤-٣٦
- أنور الجندي، **اللغة**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨م، ص ٢٩-٣٠.
- أنور الجندي، **تصحيح المفاهيم الإسلامية**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨، ص ٣-٤.

انظر في صراع الكلمة واسترداد المفاهيم المغتصبة على حد تعبير المؤلف:

- محمد رفاعي سرور، **حكمة الدعوة**، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص ٧١-٧٧.

انظـر أيضا حول هذا المعنى حيث تحاول مفاهيم الغرب أن تحل محل المفاهيم الإسلامية التي سبقته إلى الميدان، "وقام الصراع بين تلك المفـاهيم الواردة على حساب الأمة وكيانها الفكري والسياسي الخاص وكان لا بد للإسلام أن يقول كلمة في معترك هذا الصراع وكان لا بـد أن تكـون الكلمة قوية ، عميقة صريحة وواضحة كاملة شاملة للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظم ليتاح للأمة أن تعلن كـلمة الله في هذا المعترك وتنادي بها وتدعو العالم إليها . محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٩، ١٣٩٩

وبناء على ما سبق تبرز بعض الآثار المنهجية لأهمية الكلمة في عملية بناء المفاهيم الإسلامية أهمها:

أ- أن "الكلمة " جوهر الاعتقاد والمسؤولية بما يفرض الاهتمام بها تحديدا وبيانا.

ب- أن تحديدها مقدمة لتحديد المفهوم وبيانه، حيث يسهم ذلك في بناء المعايير الحاكمة والنسق القياسية في إطار الفهم الإسلامي الصحيح.

ج- وأخيرا فإن بيان المفهوم وتحديد الكلمة والتأكيد على الجوانب الحركية للمفهوم يشكل مضمونا ومحتوى لمفهوم "العمل الصالح" المرتبط بـ "الكلمة الطيبة"[1].

وتقودنا تلك الآثار المنهاجية إلى معالجة قضية المفاهيم وتعلقها بقضية التغريب، ذلك أن سيادة المفاهيم الغربية أدى بفعل شيوعها وانتشارها في الاستخدام إلى الانحياز لتلك المفاهيم في إطار من التقليد بلا بينة ولا دليل أو برهان" .. فكل من أرخ للتراث الإنساني لم يكن إلا غربيا ــ وانطلق من المفاهيم الغربية، والإنسانية المتقدمة فقط هي تلك النابعة من الحضارة الأوروبية، والتقدم السياسي هو أسلوب الحياة الديمقراطية في نموذجه الغربي، لا يتجزأ أي منهما عن الآخر، مجموعة من المفاهيم المشوهة آن لنا أن نعيد النظر في جوهرها لا بمعنى أنها غير صادقة ــ ولكن على الأقل بمعنى أنها غير مطلقة .. هذه المفاهيم المختلفة كان لا بد وأن تفرض إطارا معينا في فهم التاريخ السياسي والخبرة الإنسانية حيث التقاليد العلمية تعودت أن تنطلق في فهم أي خبرة سياسية من الإطار الفكري المجرد الذي رسبته لنا المفاهيم الغربية"[2].

ومن خلال هذا كله تبدو المعضلة التي تواجه كل باحث يرفض التقليد للغرب ويسعى للعودة إلى الأصول من أجل تحديد نقطة الانطلاق واتجاه المسار والأهداف، هي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن، خاصة جملة المصطلحات السياسية من حيث مفرداتها ومن حيث منظومتها الكلية ويمكن التمييز في هذا المقام بين اتجاهات ثلاثة:[3]

الأول: اتجاه رفض تلك المفاهيم جملة وتفصيلا، وركز على المصطلحات الإسلامية والتراثية، ولعل أصحاب هذا الاتجاه في الموقع الأصح ــ حتى من الناحية العلمية الصرفة لأنهم يطابقون بين المصطلح ومحتواه وفق قاعدة (أن الألفاظ قوالب للمعاني).

الثاني: تبني المصطلح الغربي ذاته مع إعطائه محتوى إسلامي أو استبدل المصطلح الأصلي به، وهذا التوجه ــ مع افتراض حسن النوايا ــ يهدف إلى إقناع المولعين بتلك المصطلحات بأنها نفسها متوفرة في الإسلام ويمكن استخدامها كما هي، وذلك بقصد

هـ، ١٩٧٩ م، ص ٩. انظر أيضا في كون تأصيل المفاهيم الإسلامية يقع ضمن عملية المواجهة الحضارية بما يحقق عناصر الاستقامة في الرؤية الإسلامية، محمد تقي المدرسي، **الفكر الإسلامي مواجهة حضارية**، لبنان: دار التربية، ١٩٣٩هـ ص٥ وما بعدها.

(1) يقول تعالى (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ..) (**فاطر/ ١٠**) انظر في هذا المعنى وخطر العقيدة في بناء الأفكار والأعمال: عبد الكريم الخطيب، **مرجع سابق**، ص٨٠. تقي الدين النبهاني، **الشخصية الإسلامية**، د.م، دار السياسة للطباعة، د.ت ق١، ص ١٤٨ وما بعدها. د. محمد يوسف موسى، العقيدة وخطر الانحراف، القاهرة: سلسلة **الثقافة الإسلامية** ، دار الثقافة العربية، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م، ص ٣٠-٣٧.

(2) د. حامد ربيع، الخبرة **الإسلامية حول نظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهاجية**، بحث غير منشور، د.ت، ص ١-٣.

(3) انظر في تفصيل هذه الاتجاهات: منير شفيق ، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ١٦٤-١٦٦.

جذبهم إلى الإسلام، ولعل ثمة أمثلة لهذا التوجه كثيرة لدى من يحاول أن يثبت أن الإسلام هو الاشتراكية أو الديمقراطية.

يـؤدي هذا الاتجاه إلى تشويه المصطلح الغربي، كما يشوه المصطلح الإسلامي والتصور الإسلامي الكلي..

الـثالث: استخدام المصطلح دون محاولة خلط بينه وبين المصطلح الإسلامي، ودون تغيير في مدلوله الغربي، ودون أي سحب له ليحل محل المصطلح الإسلامي، وذلك من أجل مد جسـور الحـوار مـع المـثقفين الذي اعتادوا استخدامه. وبهذا يكون الهدف الانتقال إلى المصـطلح الإسـلامي لكي يتطابق الشكل والمعنى أو المصطلح ومحتواه، القصد من هذا التوجه لا يهدف إلى تكريس المصطلح الغربي وإنما هو على طريق التخلي عنه تدريجيا.

وهـذا الـتوجه الأخير ــ رغم حسن مقصده ــ وما يجده من مسوغات لتجاوز الهوة التي صنعتها التبعية والإطار العلماني داخل المجتمعات الإسلامية حين شطرت كل مجتمع فيها حضـاريا وثقافيـا إلى مجـتمعين :المجـتمع الأصـلي ذي الطابع الإسلامي والمصطلح الإسـلامي، والمجـتمع المحـدث ذي طـابع غير إسلامي غربي المصطلح، إلا أنه رغم وجاهـة هذا الرأي فإن التحفظ على مرحليته في الاستخدام سيؤدي إلى مزيد من التكريس لهذا الواقع الفكري والمصطلحات المرتبطة به كذلك.

وخلاصـة القـول أن الاتجـاه الأول هو مجال تفضيل الباحث في الحديث عن كيفية بناء المفـاهيم الإسـلامية، ذلك أنه يستند إلى ضرورة التمسك باللفظ والجوهر والمعنى جميعا ويزكي ذلك الاتجاه وضوح خطته وعدم التباسه بغيره.

وقـد يبدو لأول وهلة أن هذا التوجه حيال قضية المصطلحات الغربي إنما يعبر عن رفض يفـتقر إلى الدليل كما يفتقر إلى البديل، ومن هنا كان على الباحث تأصيل هذا الموقف من خلال بيان الأدلة الشرعية التي تسنده ثم الانطلاق نحو صرح البديل وكيفية إنجازه وتحقيقه.

والأدلة الشرعية في هذا المجال عديدة ، من أهمها:

(١) رفض التقليد والتبعية مطلقا:

ذلك أن النهي عن التشبه بالغرب أو التقليد له ــ خاصة في دائرة المفاهيم والاصطلاحات الـتي تشـكل الوحدات الأساسية للمنهاجية في الدراسات الاجتماعية والإنسانية والسياسية، يجـد له مسـوغا من دلائل شرعية تفيد في تأسيس موقف الشرع وحكمه في هذا المجال وحكمـته فـي الـنهي عن التشبه، خاصة ما تضمنته النصوص الشرعية من مخالفة أهل الكـتاب والأعـاجم، وأهمية قاعدة النهي عن المشابهة تعد من قواعد الشريعة واصل من الأصـول الجامعـة التي تتشعب وتكثر فروعها. ويبدو أن الحديث عن هذا النهي مطلقا، وفـي دائـرة المفـاهيم خاصـة، ينـبع من طبيعة الكلمة وفقه مسئوليتها ــ وفق الرؤية الإسـلامية الـتي تشـكل "حقيقة جامعة وعقيدة جازمة" فإذا انتشر الجمع في تلك الحقيقة وانفكت رابطة العقيدة سهل التلبيس وتيسر التشويش.

فالـرؤية الإسـلامية الـتي تنكر التقليد، لا تجعل ــ مع سيادة معظم المصطلحات الغربية خاصـة في مجال العلوم السياسية والاعتياد عليها ــ التعرض لهذه المفاهيم أمرا مستغربا أو مسـتبعدا رغـم التمسك بمقولات اعتمد عليها معظم باحثي السياسة حتى صارت تلك المفاهيم والمقولات من المسلمات التي لا يجوز نقدها فضلا عن الاقتراب منها.

ولهذا الأمر في النهي عن التشبه والتقليد جملة من الحكم والمقاصد، ذلك أن الله شرع من الأعمال والأقوال ما يباين سبيل المغضوب عليهم والضالين (أو المخالفين) وأمر بمخالفتهم في الهدى الظاهر وأن لم يظهر في ذلك مفسدة لأمور منها أن المشاركة في (الهدى الظاهر) تورث تناسبا وتشاكلا بين المتشابهين يقود إلى الموافقة في الأخلاق والأعمال ، ومنها أن المخالفة توجب مباينة ومفارقة توجب الانقطاع عن موجبات الغضب وأسباب الضلال... ومنها أن مشاركتهم .. توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التمييز فلا ريب أن مخالفتهم في ذلك احسم لمادة متابعتهم في أهوائهم وأعون على حصول مرضاة الله، وأن موافقتهم في ذلك قد تكون ذريعة إلى موافقتهم في غيره فإن من حام حول الحمى أوشك أن يواقعه"[1].

وهنا تبدو أهمية ما أورده ابن تيمية في بيان الحكمة والمقصود من النهي عن التشبه والأمر بالمخالفة خشية التناسب و التشاكل بين المتشابهين والموافقة في الأخلاق، والأعمال والمفاهيم المرتبطة بالعقيدة وضرورة المباينة والمفارقة والتمييز ورفع الاختلاط.

هذا الأهمية تقودنا إلى واحد من أهم الدلائل في إطار الرؤية النقدية الإسلامية لعملية التقليد للغرب في دائرة المفاهيم والتي تساهم في استكمال أركان الموقف الشرعي وهو دليل الذرائع.

(٢) دليل الذرائع:

إن من عادة الشرع إذا نهى عن شيء وشدد فيه منع ما حواليه وما قاربه ووقع حول حماه ".. وكذلك جاء في الشرع أصل سد الذرائع وهو منع الجائز لأنه يجر إلى غير الجائز، وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتساع المنع في الذريعة وشدته"[2].

ويقدم دليل الذرائع في عملية بناء المفاهيم الإسلامية إسهاما يجد تطبيقاته فيما يلي:

أ- الاستدلال على انطباق قاعدة سد الذرائع يجيء من تلمس الحكمة في المخالفة في القبلة، وإذا كان ذلك يقع في القبلة التي تعنى "التوجه والقصد" فإنها في دائرة المفاهيم أولى حيث أنها أدل على التوجه والقصد والخصوصية والتميز، حيث يستدل من مخالفة القبلة والحكمة منها على ضرورة المخالفة لمفاهيم الغرب[3] باعتبار منظومة المفاهيم الإسلامية تشكل "القبلة الفكرية" ـ إن صح التعبير ـ التي يجب التوجه إليها، وما يعني أن المشابهة في بعض مفاهيمهم مدخل للأخذ عنهم مطلق العلم واستدعاء بقية منظومتهم في المفاهيم.

ب-كما يأتي انطباق قاعدة سد الذرائع في تبني بعض المفاهيم والمصطلحات الغربية وهو ما قد يكون مدخلا للبدعة خاصة إذا ما تعلق المفهوم بالعقيدة. كما أن انبثاق معظم المفاهيم الغربية من الخبرة والتجربة الغربية يعني مخالفتها في قاعدتها العقيدية، للمفاهيم المنبثقة عنه والمستندة إلى عقيدة الإسلام، ومجمل مفاهيمه الأساسية والفرعية، ولا شك

---

(١) انظر في هذا المجال: ابن تيمية ، **اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم**، القاهرة، دار الحديث ١٩٨٣م، ص ١١-١٤.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ١٠٤.

(٣) انظر في هذه المعاني وتوضيحا لقضية مخالفة القبلة: ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم، **مرجع سابق**، من ص ١٤-١٥. أنظر أيضا خطورة التقليد للغرب في البناء العلمي وما يستتبعه ذلك من التبعية الشاملة: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ١٩٦-٢٠٠.

أن الإحـــداث فـــي أمـــر العقيدة من حيث شمولها للأفكار والاتجاهات الأساسية والمبادئ العامة للإسلام ومفاهيمه في جميع آفاق الحياة ــ أخطر أثرا وأسوأ نتيجة[1].

ج- كمـــا يـــأتي انطباق دليل سد الذرائع في إطار المخالفة ، ذلك أن التعامل مع منظومة المفـــاهيم الغربية إنما يؤدي إلى عملية إحلال وإبدال لتلك المنظومة مكان منظومة المفاهيم الإســـلامية ومتعـــلقاتها ومصـــادرها وهي مقدمة لهجر الشرع وهجر المصادر الإسلامية التأسيســـية (القـــرآن والســـنة) وتكريس غربة المفاهيم الإسلامية لصالح منظومة المفاهيم الغـــربية ، وتصيير العودة إلى المصادر الإسلامية في ظل هذا المناخ ــ إذا رجع إليها ــ رجـــوع من يسند فكرة استنبطها استظهارا لها ــ من غير تدقيق فيستجدي لها من الأسانيد لـــتقوية موقفـــه، أو يعود إلى تلك المصادر بصورة شكلية ــ من باب الاستكمال ــ لا من بـــاب الـــتدبر والفهـــم، وهـــذا كله يشكل هجر لهذه المصادر ومصطلحاتها الشرعية، أو مصـــطلحات كـــانت موضع اجتهاد السلف وحرصهم على إبراز مصطلحات مخصوصة موصـــولة بقاعدة الإسلام العقيدية ، ومن ثم تقع أهمية هذه القضية في ضرورة التنبه إلى مـــنظومة المفاهيم التي يستمد منها الباحث مفاهيمه البحثية حيث أن تبني منظومة المفاهيم الغـــربية تقصـــي مـــنظومة المفاهيم الإسلامية، كمفردات، وتأصيل، ومصادر، وشروط، وخصوصية، وتميز[2].

د- ويـــأتي أخيـــرا انطباق دليل سد الذائع كأجلى ما يكون في اهتمام الوحي (قرآنا وسنة) بالـــتأكيد عـــلى استخدام كلمة في مواجهة كلمة أخرى بما يفيد الأمر باستخدام لفظ والنهي عـــن اســـتخدام آخـــر، وهو ما يدلل عليه القرآن بقوله "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[3].

---

[4] ورعم اقتناع الباحث بقوة الدليل في النهي عن التقليد والمشابهة قرآنا وسنة، مما يجعل من التعامل يحسم مع المفاهيم التي يتصور مخالفتها الإسلامية ضرورة لا محيص عنها فإذا تصورنا -جدلا- أن يكون أصل العمل مشروعا ــ نقصد بذلك الاستئناس بالمفاهيم العربية ــ خاصة في مجال السياسة ــ فإنه يمكن الاستدراك على ذلك من أن هذا العمل قد يصير جاريا مجرى البدعة من باب سد الذرائع... وبيانه أن يكون العمل مندوبا إليه ــ مثلا ــ فيعمل به العامل في خاصة نفسه .. فلو اقتصر العمل على هذا المقدار لم يكن به باس ويجري مجراه إذا دام عليه في خاصيته غير مظهر له دائما ، بل إذا أظهره لم يظهره على حكم الملتزمات.. والفرائض اللوارم ــ وهو أمر في مجال المفاهيم لا يحدث حيث أن انتشاره وتقليده أمر من اليسير بمكان ــ ومن هنا فإن اتخاذ البدعة في مقام الذرائع وحده قد يقوم المقام في سد الذريعة لما يؤديه استخدام المفاهيم الغربية من ترك المفاهيم والاصطلاحات الشرعية وهو أمر من الأهمية بمكان في قضية بناء المفاهيم الإسلامية، أنظر في بيان هذا الدليل وفي مفهوم البدعة: الشاطبي ، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج ٢، ص ٢٨٦،٣٤٤-٣٦٠ ومواضع أخرى. أنظر كذلك في الابتداع في العقيدة وتعلق ذلك بالمفاهيم وبنائها: د. محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٣٨٩هـ م١٩٧٠، ص ٩١-٩٢.

[1] يؤكد على ذلك ابن تيمية:

".. إذا سوغ فعل القليل من ذلك نقصد في هذا المقام المفاهيم الغربية أدى إلى فعل الكثير ذلك أن المفاهيم تتداعى... فإذا اشتهر الشيء دخل فيه عوام الناس وتناسوا أصله حتى يصير عادة للناس فيضاهى بالمفاهيم الإسلامية -بل قد يزيد عليه حتى يقضي هذا أو يكـــاد يفضي إلى "موت الإسلام" على تعبير ابن تيمية - وهجرة المفاهيم الإسلامية إلى غيرها خاصة أن التمسك ، بالمفاهيم الغربية صار أغلب عند المقلدين للغرب وأبهى في نفوسهم، ومس اعتاد على أخذ المفاهيم والمصطلحات مما يمليه الفكر الغربي لا يبقي لمفاهيم ومصطلحات الإسلام في قلبه وعقله ذلك الموقع مما (توجب له فساد في قلبه ودينه ينشأ من نقص منفعة الشرعية في حقه إذ القلب لا يتسع للعوض والمعوض عنه (فيبقى إغذاء فكره من هذه المفاهيم الوافدة مانعا من الإغتذاء أو من كمال الإغتذاء بتـــلك المفـــاهيم النافعة الشريعة فيفسد عليه حاله من حيث لا يعلم...) انظر فيما نقله الباحث بتصرف عن : ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، **مرجع سابق**، ص ١٠٥، ١٨٥-٢٧٣.

[2] **البقرة**/ ١٠٤.

ذلــك أن دفــع الشبهة والخلط والحفاظ على الذاتية، والتأكيد على الخصوصية في التعامل بالمفــاهيم يشكل هدف هذا النهي الواضح في هذه القضية اللغوية عن استعمال لفظ مشهور التــبس بمــا غمــز به اليهود النبي ــ وذلك بغرض أبعاد المسلمين من الوقوع في شبهة الخطــأ والإثم لئلا يكون هذا الاستعمال ذريعة إلى فساد غير مقصود وحتى يقطع الطريق على الفساد المقصود من قبل اليهود[1].

وتفيــد جمــلة الأدلــة الشرعية ضرورة "المحافظة على المصطلحات في الأمة والاحتفاظ بمدلولاتهــا والعمل على وضوح هذه المدلولات.. لأن هذه المصطلحات هي نقاط الارتكاز الحضارية والمعالم الفكرية التي تحدد هوية الأمة بمالها من رصيد نفسي، ودلالات فكرية وتطــبيقات تاريخيــة مأمونة، تشكل أوعية للنقل الثقافي وأقنية للتواصل الحضاري، وعدم تحديدهــا ووضوحها يؤديان إلى لون من التسطيح الخطير في الشخصية المسلمة والتقطيع لصورة تواصلها الحضاري[2].

وخلاصــة القــول، أن دائــرة المفــاهيم تعد أهم الدوائر لضرورة تحقيق التمايز والهوية الحضــارية والمباينة والمفارقة، ورفض التشبه أو التقليد للغرب في مفاهيمه حتى لا يؤدي ذلــك إلى التناسب والتشاكل بين المتشابهين وما يقود إلى موافقة في الأخلاق والأعمال بما يتــناقض والقواعــد والمعاييــر الإسلامية ــ وعلى حد تعبير ابن تيمية فإن ترك المشابهة واقتضــاء ســلوك المخالفــة بالجمــلة بما فيها دائرة المفاهيم يحقق اختصاص هذه الأمة بالوصــف الــذي فــارقت بــه غيرها، وهو ما يقتضي أن ترك المشابهة للأمم أقرب إلى حصول الوفاء بالاختصاص[3] أو بتعبيرنا الهوية والتمايز.

المطلب الثاني
اللغة أداة البيان

أن الــلغة ليست بشرية بما تشتمل عليه من حركات وسكنات، وإنما هي بشرية بما تنبض بــه مــن معــنى يضــيفه الإنسان على الأشياء التي يسميها، فهذا مناطها دون سواه من المقــاييس والمعاييــر، واللغة ليست مجرد أداة رمزية ،إنها جوهر التفاعل الحضاري من

---

(٣) انظر في سبب نزول الآية ، **المرجع السابق**، ص ٤٠-٤١.

الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، القاهرة، المطبعة البهية المصرية ١٣٤٣ هـ، الجزء الأول، ص ٦٨-٦٩، كذلك القاضي عبد الجبار ، **تنــزيه القرآن عن المطاعن**، بيروت: دار النهضة الحديثة، د.ت، ص ٣٠.

- **أبو الحسن النيسابوري**، **أسباب النزول**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٨، ص ١٨.
- ابن خليفة عليوي، **جامع النقول في أسباب النزول، وشرح آياتها**، الرياض: مطبع الإشعاع، ١٤٠٤هـ، الجزء الأول، ص ١٢٣-١٢٦

(١) انظر في هذا: عمر عبيد حسنة، تقديمه لكتاب المذهبية الإسلامية والتعبير الحضاري ، تأليف: د. محسن عبد الحميد ، **كتاب الأمة**، العدد السادس، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، جمادى الآخرة، ١٤٠٤ هـ ، ص ١٢-١٣.

وقريب لهذا الرأي، عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، **مرجع سابق**، ص ١٢٤-١٢٥.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط، **مرجع سابق**،ص ١٩٧-٢٠٠.

ويتعلق بقضية المفهوم والهوية ما أشار إليه د. علي شريعتي حول جغرافية الكلمة " وتعني ضرورة فقه المعلومات حول الكلمة من حيث زمانها ومكانها ثم نقرر في شانها .. ، ذلك أنه أحيانا تكون قضية صحيحة في حد ذاتها ... ويكون طرحها في أرضية معينة وفي زمان معين مرضا وانحرافا وتصير فساد وكارثة، والغفلة عن جغرافية الكلمة ترك ميدان المجتمع خاليا ودون عقبات أمام الاستعمار.. الخبير في الغرب لكي يستطيع بطرح ما هو قابل للرد .. الناحية الفلسفية والعلمية .. أن يحول دون ما ينبغي طرحه بالفعل.. وفي هذه اللعبة وبسبب أننا فقط لم نكن واعين بالقضية القائلة لكل مقام مقال ولكل موضوع مقام "انظر في تفاصيل تلك الفكرة وقارن به رأي ابن تيمية السابق:د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، **مرجع سابق** ، ص ٢٦٠ ، ص ٢٦٤ وما بعدها.

منطـــلق العملية الاتصالية، وهي تعبير عن حقيقة حضارية، فعلاقة اللغة بالفكر ليست على نحـــو مـــن الـــتجريد والثبات بل هي إنسانية، ولكل لغة نظام خاص في تأليف ألفاظها فما يشيع في إحداها قد يندر في الأخرى.

وإلى جـــانب هـــذا فإن "... كل لغة تؤدي إلى مسلمات تنزل منزلة القيم التي تضفي على الدلالات حجية يتعاطاها أبناء اللغة فيما بينهم وربما غربت عن سواهم"[1].

الـــلغة بهذا الشكل هي أداة التفكير كما أنها أداة البيان، وهذا الأمر رغم أنه بديهية تفترض التسلم وقضية واضحة بذاتها، إلا أنه ينتهي إلى نتيجة معقدة.

ووجـــه الـــتعقيد في هذا الأمر يكمن في تحديد العلاقة الحيوية بين اللغة والفكر، ويزيد هذا الوجـــه تعقيـــدا التســـاؤل حول صحة مقولة أن ".. ألفاظ اللغة محدودة المعاني حدا قاطعا واضـــحا فـــي كـــل لسان وفي كل زمان من أزمنة هذا اللسان، فإن تركيب ألفاظ اللغة أي الجمـــل وأساليبها المختلفة محددة هي الأخرى تحديدا قاطعا واضحا في كل لسان وفي كل زمن من أزمنة هذا اللسان"[2].

ومـــن ثم يصير إدراك وجوه التعقيد في هذا العلاقة مؤديا إلى التباس في قدرة اللغات على الإبانـــة ، ذلـــك أن الاختلاف على معاني الألفاظ واستعمالها لم يمنع من اتخاذ اللغة وسيلة إلى الـــبلاغ والـــتفاهم[3] ، ومن ثم يشكل البيان المهمة الأساسية في وضوح المفهوم ورفع الالتباس عنه، ويعد البيان وتعليمه أعظم منة منّ الله بها على عباده[4].

---

(٣) انظر في العلاقة ما بين الفكر واللغة والأمة: د. حامد ربيع ، سلوك المالك... **مرجع سابق**، ج١، ص٢٠.
د. لطفي عبد البديع، **عبقرية العرب في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦، ص ١٣.
إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ** ، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩، ص ٧٦.
ثريا عبد الله، **اللغة والمجتمع**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ١٥١ وما بعدها (حيث تشير لنظرات جيدة للفيلسوف نيتشه).

(١) أحمد محمود شاك ، **أباطيل و أسمار**، القاهرة: مطبعة المدني، ط٢، ١٩٧٢، ص ٥١٣.

(٢) انظر في إشارة إلى ضرورة الضبط اللغوي عند الاستخدام، جوردن هلفيش، فيليب سميث، **التفكير التأملي**، ترجمة : السيد محمد العزاوي، د. **خلل إبراهيم شهاب**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٣، ص ١٦٥-١٦٨.

(٣) يقول الله سبحانه وتعالى: "الرّحْمانُ، علّم القُرْآن، خلق الْإنسان، علّمهُ الْبيان" (**الرحمن/ ١-٤**).
فلولا البيان لكان الإنسان خلقا غير هذا الخلف، ولولا قدرته على اجتياز محنة البيان، أي محنة اللغة التي لا تكاد تستقر حدود ألفاظها ولا حـــدود جملها لوقع في دمار اليأس من اللغة وقدرتها عن الإبانة عن نفسه. فالنظر يوجب أن يكون أول البيان أي أول اللغة التي يبين بها الناس عما في أنفسهم مضبوطا صحيح الحدود، ظاهرها لا يكاد يكون فيها لختلاف يذكر ثم بتوارث اللغة جيل بعد جيل يستخدمها لمعان مـــتجددة، وتكثر المعاني الحادثة وتتلاحق على اللفظ الواحد ولكن اللفظ يبقى كسائر ألفاظ اللغة يتكلم الناس به ويستعملونه في بيانهم وينشأ فســـاد الـــنظر في الفكر من استخدام هذا اللفظ أداة للتفكير تبعا لقصور القدرة على بلوغ كنه هذه الروابط التي تشد معانيه القديمة والحادثة بعضـــها إلى بعض شدا محكما للدلالة على معنى مركب يكون له الذهن صورة جامعة. وهذه الصورة الجامعة هي منشأ كل لختلاف في اللغة والفهم والتفكير، فإذا بدأ المرء يفكر مستخدما لفظا ينطوي على صورة جامعة وعرض له في إدراك هذه الروابط عارض من الوهم وســـوء التقدير أو من أساء فهم الروابط أو تغليب بعض المعاني الحادثة فيه على بعض أو مما شئت من وجوه أخرى كثيرة، كان تفكيره مهـــددا بسلوك طريق غريبة يجره إليها بعض ما بنى عليه تفكيره.. وعلى مثل ذلك يكون شأن الذي يتلو كلاما يحاول أن يفهمه أو يحاول أن يفســـره فهـــو عرضة للانحياز إلى جانب من الفهم أو التفسير يزيد وينقص على قدر مبلغه من كنه الألفاظ التي يحاول أن يفسرها أو يفهمها ولا سيما إذا تضمن الكلام ألفاظا تنضم على صورة جامعية..).
انظـــر في تفصيل ذلك ، محمود شاكر ، أباطيل وأسمار ، **مرجع سابق**، ص ٥١٥-٥١٧. انظر ذلك التمييز بين الدلالة المركزية لـــلفظ والدلالة الهامشية: د. ابراهيم أنيس، **مرجع سابق**، ص ١٠٦-١٠٧. د. نيفين عبد الخالق، **المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي**. القاهرة. مكتبة الملك فيصل الاسلامية، ١٤٠٥هـــ، ١٩٨٥م، ص ١٦-١٧.

ويقـــترن البيان بقواعد مخصوصة ــ من حيث أن اللغة هي وعاء الفكر والحضارة بدونها لا يمكـــن التعـــبير عن المعاني، وتعتبر إحدى المقومات الرئيسة التي تكون شخصية الأمة وتمنحها ملامحها وهويتها، وترسي دعائم التفاهم بين أبنائها وتحقق وحدتها[١] .

والـــنظر إلى الـــلغة ومكانتها[٢] وإسهامها في عملية التمايز[٣] أمور يحققها القرآن ويؤكدها فالـــلغة هـــي الوعاء الذي احتضن الوحي وعبر عنه، فقد أكد سبحانه على الصلة بين لغة النـــبي وبيـــن الوحي الذي أنزله في آيات كثيرة بما يكرس الارتباط بين لغة القوم والوحي المرسل[٤].

---

[٤] وتعلق اللغة بقضية الهوية يؤكد ما للألفاظ من خطر شديد ، لأن البداهة توجب أن يكون "اللفظ" الذي نستعمله محددا، فربما يقع المرء تحت سلطان هذه البداهة فلا يلق بالا إلى هذا الأمر المعقد الذي يقضي إليه الواقع الذي تعيشه اللغات ، فيستعمل اللفظ أو يقرأ ثم يفكر فيه تفكيرا متسما بالقصور عن إدراك هذه الحقيقة.. وهي حقيقة الاختلاف التي حدثت في جميع الألسنة وفي جميع الأزمنة. ومن ثم فإن الكلمة والمعنى واللغة صارت جميعا مدار معركة يجب التنبيه إلى خطرها والمسؤولية تجاهها.. فالمرء ، لا يستطيع أن يعرف حقيقة عدوه إلا بعد تمام معرفته لحقيقة كلمته .. وهو أيضا إذا ما وقع تحت سلطان كلمة عدوه فقد وقع في أسره الذي لا فكاك منه إلا باليقظة الدائمة حيال الكلمة الملفوظة والمنطوقة والمكتوبة والمسموعة،و مجمل المفارقة والتمايز والهوية لا يقوم إلا بكلمة أخرى تستطيع أن تشكل البديل الذي يجب أن يتمثله في قوله وحركته هذا من ناحية وأن ينبري لسلطان كلمة الخصم فينقضه ويبقي لكلمته السلطان الأعلى ومعنى ذلك أن تكون حضارة الكلمة وثقافته وآدابها وأسسها الفلسفية قادرة حتى من تاريخها الماضي وتاريخها الآتي على أن تقوم في وجه حضارة كلمة (العدو) وثقافته وآدابه وفلسفته. وهذا يجعل الرفض للعبث بشان الكلمة خاصة في اللغة العـــربية أو أي لغـــة أخرى ذلك أن الكلمة هي مقدمة البيان والبيان وطريقة هو خصوص وتميز وهوية. والبيان في جملته هو نعمه الله= =الكبرى التي أنعم بها على عباده من كل جنس ولون.. فمن استهان بما للكلمة فقد استهان بأفضال الله لعباده وبالنعمة الكبرى التي أخرجته من حد البهيمة العجماء إلى حد الإنسان الناطق.

فللكلمة مسئوليتها وخطرها ومسئوليتها البيان والهوية والتمايز وخطرها التقليد والتلبيس قصورا في الفهم أو توهمات الإدراك أو تفريطا في حدها أو إفراطا في مدلولتها. أنظر : د. أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، سلسلة فصيلة، **كتاب الأمة**، العدد العاشر، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، شعبان، ١٤٠٥هـــ، ص ٧٢. أنظر أيضا: د. محمود شاكر ، أباطيل وأسمار، **مرجع سابق**، ص ٥١٤، ص ٥٦١-٥٦٢.

انظر كذلك، د. نوري جعفر، **آراء ومواقف تربوية ونفسية صائبة في التراث العربي الإسلامي**، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢، ص ٢٤

[١] يؤكد سبحانه أهمية اللغة وأنها الأساس في توزيع الناس إلى شعوب وقبائل: "يَاأَيُّها النَّاسُ إِنَّا خلقْناكُمْ منْ ذكر وأُنثى وجعلْناكُمْ شُعُوبًا وقبائل لتعارفُوا إنّ أكْرمكُمْ عنْد اللّه أتْقاكُمْ " (**الحجرات/ ١٣**) ــ التعَرف وسيلته اللغة التي تجمع القوْم، وتميز الشعب عن غيره، كما أنها الأداة للتفاهم والتعارف.

[٢] يؤكد سبحانه على أهمية اللغة في عملية التوزيع والتميز فيقول "ومنْ آياته خلْقُ السّماوات والْأرْض واخْتلافُ ألْسنتكُمْ وألْوانكُمْ إنّ في ذلك لآيات للْعالمين" (**الروم/ ٢٢**). فسبحانه يبين أن اختلاف الناس في اللغة واللون من آياته العظمى التي ترقى إلى درجة إعجازه في خلق السموات والأرض.

[٣] لقد أرسل الله الرسل وجعل كل رسالة بلغة النبي الذي كلفه بحملها والعمل بها فقال:

"وما أرْسلْنا منْ رسُول إلّا بلسان قوْمه ليُبيّن لهُمْ فيُضلُّ اللّهُ منْ يشاءُ ويهْدي منْ يشاءُ وهُو الْعزيزُ الْحكيمُ" (**إبراهيم/٤**)

الوحي بيانه سبحانه أسماء بالكتاب والذكر والبيان وهو مجموع الآيات والمبادئ والأسس التي عبرت عنها ، وأن اصل هذه الأيات ووحدتها "الكلمة" وقد سمى سبحانه وحيه بالكلمة والكلمات.. فقال سبحانه:

"وتمّتْ كلمةُ ربّك صدْقًا وعدْلًا لا مُبدّل لكلماته وهُو السّميعُ الْعليمُ"(**الأنعام/١١٥**)

"فتلقّى آدمُ منْ ربّه كلمات فتاب عليْه إنّهُ هُو التّوّابُ الرّحيمُ" (**البقرة/٣٧**).

"واتْلُ ما أُوحي إليْك منْ كتاب ربّك لا مُبدّل لكلماته ولنْ تجد منْ دُونه مُلْتحدًا" (**الكهف/٢٧**).

"ولقـــدْ كُذّبتْ رُسُلٌ منْ قبْلك فصبرُوا على ما كُذّبُوا وأُوذُوا حتّى أتاهُمْ نصْرُنا ولا مُبدّل لكلمات اللّه ولقدْ جاءك منْ نبإ الْمُرْسلين" (**الأنعام/٣٤**).

وكل كملة تتألف من ركنين هما: اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما ارتباطية تصل إلى حد كونها سببية فلا بد للمعنى من كلمة أو كلمات تعبر عنه، ولما كان الوحي مجموعة كلمات لها دلالاتها فإن العلاقة بين الوحي واللغة علاقة (تفاعلية) لا يمكن انفصال أي مـــنهما عن الطرف الآخر ويؤكد سبحانه على هذه العلاقة. يقول في كتابه العزيز "فإنّما يسّرْناهُ بلسانك لتُبشّر به الْمُتّقين وتُنْذر به قوْمًا لُدًّا" (**مريم/٩٧**).

غيــر أن أهــم القضايا التي تثيرها العلاقة الحيوية بين اللغة والهوية هو تحديد أساس هذه الهويــة والأصل الذي تستند إليه من الوحي من ناحية، وتحقيق قضية تطور وتطوير اللغة خاصة في إطار بيان الحدود لعملية التعريب التي قد تلقي بظلال الشك حول قضية التمايز والهوية من ناحية أخرى.

وتفصيل ذلك ما يلي:

(١) اللغة والوحي:

إن الإســلام بمصــادره الأصلية شكل القاعدة الأساسية للهوية فأضاف بذلك لقضية الهوية والــلغة عمقا أبعد في إطار تكييفه الارتباط بين الإسلام ولغته العربية الذي لم يكن ارتباطا هامشــيا ظاهــريا، ولكن انتقل إلى صميم اللغة والمعنى والفكر فشكل باستخدامه للجذور اللغوية واشتقاقاتها تطويرا جوهريا في المعاني والأفكار والدلالات، حيث قوى من سلطان الــلغة وهذبهــا ونقحهــا فــي مختــلف النواحي اللغوية في الأغراض والمعاني والأخيلة والأســاليب والألفــاظ ، وأما المفردات ودلالاتها فكان الأثر فيها واضحا كل الوضوح فقد جــرد كــثيرا مــن الألفــاظ العربية من معانيها العامة القديمة وأصبحت تدل على معان خاصــة[١]، وقــد انقرض كذلك في اللغة العربية كثير من الكلمات الدالة على نظم جاهلية قضــي عــليها الإســلام[٢]، ومن هنا أصبح للغة العربية خاصة متميزة لا تستطيع اللغات الأخــرى أن تشــاركها فيها ولا تستطيع هي أن تجاوزها، تلك هي أنها لغة أمة ولغة فكر ولغة دين، حيث تمثل الرباط الذي يجمع المسلمين بالتشريع والعقيدة.

وقــد استطاع القرآن أن يهب تلك اللغة حصيلة ضخمة من المعطيات الفكرية والاجتماعية والسياســية مــن خــلال رسالته العالمية التي اتخذت من ألفاظ اللغة العربية تشكيلا جديدا طــرح عــلى البشــرية مــنهجا شاملا في الحياة والفكر والنظر في الكون وبناء المجتمع والأخــلاق والقيــم[٣]، ورغــم أن ألفاظ القرآن كانت معروفة لدى الناس بأعيانها، إلا أن الإعجــاز تمــثل فــي هذه النظم الذي انتظمت به فكرا وأداء لهذه القيم الجديدة التي قدمها بحيــث أصــبحت صــلة اللغة العربية بالقرآن والإسلام صلة عضوية وارتبطت بالتاريخ والــتراث والقيــم أوثق ارتباط، وأثمرت هذا الفكر الإسلامي والتراث الذي تضمه الكتب والمجلدات والمخطوطات التي تشكل بدورها عنصرا هاما في تأكيد الهوية والتمايز.

انظــر فــي العلاقة بين الوحي واللغة: د. عبد الله سلوم السامرائي: **الإسلام والقومية - الإسلام والأممية**، العراق، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٤٠٥هـــ، ١٩٨٥م، ص ٥٣-٥٨.

[١] د. علي عبد الواحد وافي، **فقه اللغة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٣٦٢هـــ، ١٩٤٤، ص ٩٢-٩٣.

[٢] د. علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٣٦٣هـــ، ١٩٤٤م، ص ١٩٩-٢٠٠.

[٣] أنور الجندي، **اللغة** ، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧م، ص ١٢-١٣.

انظر كذلك عن دور القرآن في تطوير اللغة العربية وإضفاء معاني خاصة عليها: الرازي ، **كتاب الزينة** (في الكلمات الإسلامية العربية) تحقيق: حسين الهمداني طبعة القاهرة، ١٩٥٧م، ج١، ص ٥٦ وما بعدها.

ابن فارس، **الصاحب في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها**، تحقيق: مصطفى الشويحي ، طبعة بيروت، ١٣٨٣هـــ، ص ٧٨ وما بعدها.

السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** ، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٢، ص ٢٩٦ وما بعدها.الجاحظ: **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٥٨ج١ذ، ص ٣٢٧ وما بعدها.

د. محمد أحمد العزب، **الإعجاز القرآني من الوجهة التاريخية**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٥ وما بعدها.

تأسيسا على تلك العلاقة بين اللغة والوحي والحكمة في جعل الوحي بلغة الموحى إليه فإن الرسالة الخاتمة نزلت باللغة العربية لغة الرسول وقومه[1].

وأكـد سـبحانه وتعالى سلامة هذه اللغة وعدم أعجميتها[2] مما ينقلنا إلى ضرورة معالجة قضية تطوير اللغة وحدود عملية التعريب.

(٢) تطوير اللغة وحدود عملية التعريب:

لا غـرو أن يقـف القـرآن هـذا الموقـف الواضح من أهمية اللغة العربية، ومن اتهامه بالأعجمية ، مؤكدا أن اللسان العربي مختلف كل الاختلاف عن اللسان الأعجمي.

وعـلى ضـوء هـذه الرؤية القرآنية الواضحة فإن فقهاء اللغة قد وضعوا أصولا وقواعد تحفظهـا من العبث المفضي باللغة إلى الانحلال، والتقيد بهذه الأصول المهيمنة على اللغة ليس فيه استحالة ولا جمود.

وأما العسر الذي أصاب العرب بعد الفتح الإسلامي في رد الأمة إلى الفصحى فقد نشأ من تمـازج الـلغات في أمة واحدة هي الأمة الإسلامية إذ اصبح العربي والعجمي ينضويان تحت لواء واحد فكان من الطبيعي أن يتفاهما بلغة هي خليط من عربية وعجمية.

لذلك عمد الفقهاء إلى وضع العلوم البيانية ليصونوا اللغة العربية من الانحلال والتي حفلت بها كتب الفقه وليس في اتساع الرقعة العربية وتعدد شعوبها ما يحول دون الاحتفاظ باللغة عـلى أصـولها[3] فاختلفت دعوى تطوير اللغة وتطويرها بالانفلات من كل قيد والخروج عـن كـل حـد وضـبط، وفتح للتعريب باب واسع يفتقد إلى الحدود والمعايير والقواعد الـلغوية، وشكلت تلك الدعوة أحد مظاهر التقليد للغرب ما بين اتهام اللغة العربية بالقصور وعـدم قدرتهـا عـلى مواجهة كل مستحدث والدعوة إلى الخروج من صعوبة اللغة إلى سـهولة العامية وانتشارها، وتكمن خطورة هذه الدعاوى في الانتقاص من لغة القرآن لفظا ومعـنى تدبرا. إن تطور اللغة تحت دعوى التعريب وفق الأوزان، أو اعتماد تلك الألفاظ مـع شيوعها ولو كانت على غير قياس من باب التساهل الشديد في هذا الإطار، وادعاء أن ذلك من سنن الطبيعة إنما يشكل تبسيطا للأمور على غير ما تحتمل ـ حيث تدخل في إطـار دعـوى التطوير تلك ما يقع من تواضع المجتمع أو ما انتشر فيه دون أدنى اعتبار لقواعد اللغة الثابتة[4]

---

[4] أكـد القـرآن على ضرورة العربية لبناء المفاهيم الإسلامية، ومن الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا : "وكذلك أنزلْناهُ قُرْآنًا عربيًا وصرّفْنا فيه منَ الْوعيد لعلّهُمْ يتّقُون أوْ يُحْدثُ لهُمْ ذكْرًا" **(طه/ ١١٣)**

وكذلك الآيات **(فصلت/٣)**، **(الزمر/٢٨)**، **(الشورى/٧)**، **(الزخرف/٣)** ، **(الأحقاف/١٢)**، **(الرعد/٣٧)**، **(الشعراء/ ٩٣-٩٥)**.

[5] وردت كلمة أعجمي ومشتقاتها أربع مرات أراد بها سبحانه أن يؤكد عربية القرآن الكريم وينزهه عن الأعجمية .. حيث جاءت كـلمة "أعجمـي " في سياق الآيات التي عبرت عن صفات المدح للغة العربية وأن التأكيد على عدم أعجميتها جاء في معرض المخالفـة والمعارضـة بالضد. "ولَقدْ نعلمُ أنّهمْ يقُولُون إنّما يُعلّمُهُ بَشرٌ لسانُ الّذي يُلْحدُون إليْه أعْجميٌ وهَذا لسانٌ عربيٌ مُبينٌ" **(النحل/١٠٣)**، وكذلك الآيات **(فصلت/٤٤)**، **(الشعراء/ ١٩٨-٢٠٠)**.

انظر في عروبة القرآن وعدم أعجميته **المرجع السابق**، ص ٦٢-٧٥.

شلبي العيسمي، **عروبة الإسلام وعالميته**، بيروت: دار الطليعة، بغداد: مكتبة ا لتحرير، ط٣، ١٩٨٥، ص ٢٣-٢٥.

[1] انظـر في هذا، محمد علي الحوماني (تحرير وجمع)، **الأصفياء**، ندوة علم وأدب وفن وسياسة واجتماع، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٥٥، أنظر بصفة خاصة التعليق على مقالة د. علي عبد الواحد وافي ، **المشكلات في اللغة العربية**، ص ٢٠.

[2] **المرجع السابق**، ص ٢١-٢٢.

وللاستشـــراق بحوث لغوية لا تخلو من استهانة باللغة العربية بمحاولة تلمس أصول غير عـــربية لألفاظ عربية كما أنهم يتكلفون في رد بعض الكلمات الأجنبية لأصل عربي فضلا عـــن افـــتقادهم فـــي عملية التأويل والتفسير إلى الحس اللغوي ومقتضيات بلاغة المفاهيم وبيانهـــا، ذلـــك أن التأكيد على كون اللغة هي وعاء الفكر، ودور الوحي في الارتفاع بلغة العرب إلى لغة الإدارة والسياسة والاجتماع والاقتصاد وعلوم الأمة جميعا، إنما يجعل من الضروري اتخاذ مواقف حيال بحوث الاستشراق في مجال اللغة، وحيال ما أقرته المجامع الـــلغوية عـــلى غير قياس، والتهاون والتفريط في قواعد اللغة باسم التعريب مرة وإجازة الألفاظ واستخدامها تحت دعوى ضغوط الانتشار والشيوع مرة أخرى.

ذلـــك أن ترك اللغة العربية تتطور مثل بقية اللغات بانسياب دون الاهتمام بالمحافظة على لغـــة القـــرون الهجـــرية الأولى يولد أخطاراً كبيرة .. لأن للغة مكانة خطيرة في الوحدة الـــثقافية والهويـــة الذاتية، وهنا تكمن الدعوة إلى تغيير القواعد النحوية والصرفية الثقافية والـــبلاغية فـــي دراسة العلوم الشرعية، حيث سيظهر القصور في فهم القديم ومن ثم من الانقطـــاع النهائي عنه، بل الشك في ذلك كله لأنه مبني على الأصول القديمة اعتبارا من بلاغـــة القرآن وأعجازه اللغوي إلى طرق استنباط الأحكام وفق قواعد أصول الفقه المبنية بصورة أساسية على قواعد اللغة العربية وفهم أساليبها[1].

فدعـــوى الـــتطور تلك إنما تعد مدخلا للانقطاع عن التعامل مع التراث كلية بحيث تصير عمـــلية إحيائـــه قـــولا بـــلا معنى خاصة مع تأثر اللغة السياسية العربية بالثقافة العلمانية الغربية[2].

ومـــن ثـــم فأن القول بأن اللغة من الدين لا يعد تزيدا أو مبالغة بل هو قول يستند إلى كثير مـــن الأدلـــة ، حيـــث يشـــكل فهم اللغة ــ الفهم المنضبط بقواعدها الثابتة ــ مقدمة لفهم

---

(1) د. أكرم ضياع العمري، **مرجع سابق**، ص ٧٣-٧٦.

(2) د. نيفين عبد الخالق مصطفى، "إشكالية التراث والعلوم السياسية" **المسلم المعاصر**، بيروت، السنة الحادية عشرة، العدد، ٤٣ رجب ــ رمضان، ١٤٠٥، إبريل ــ يونيو ١٩٨٥م، ص ٧٥. ذلك أن إبراز المعنى اللغوي والدلالة اللفظية لما لها من أهمية في إحياء التعامل مع التراث وإحلال ألفاظ التراث الأصلية محلها اللائق في حياتنا السياسية والاجتماعية ويرتبط بذلك أيضا تأثر اللغة السياســة العربية بالثقافة العلمانية الغربية حيث هجرت بعض المفاهيم الأصيلة التي لها دلالتها المرتبطة بالتراث: وقد يتهم هذا الموقف (إنجاز للتصور دون ضابط) بأنه يتسم بالتشدد، هو في حقيقة الأمر التزام يمنع "...المترخصين أن ينفلتوا من الضوابط التي لا قوام إلى لغة إلا بها ويملي على الباحثين المجتهدين أن يلتزموا الدقة في آرائهم ويلتمسوا الحجج المقنعة". انظر في هذا: محمد خليفة التونسي، أضواء على لغتنا السمحة، **كتاب العربي**، الكتاب التاسع، الكويت: ٥ أكتوبر ١٩٨٥م، ص ١٤ (المقدمة). انظر في ظاهرة التغريب اللغوي والانكسار النفسي أمام المؤلفات الأجنبية وطريقة التعبير بلغتها. د. جلال أمين ، **تنمية أم تبعية اقتصـــادية وثقافيـــة**، القاهـــرة: دار ماجد، ١٩٨٣، ص ١٠٦-١١٣. انظر في ضرورة الاجتهاد في الضبط اللغوي من جانب المختصـــين بهـــذا الأمر لمحاولة نقل المصطلحات السياسية الحديثة إلى اللغة العربية: محمد صفي الدين خربوش، محاولة لنقل المصطلحات السياسية الحديثة إلى اللغة العربية ، **ندوة قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد**، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م.

انظر في محاولة لإلقاء ظلال الشك حول قدرة لغة الوحي على تحقيق الضبط كما عبر عن ذلك مونتجمري وات من طرف خفي:
W. Montgomery Watt, **Islamic Revelation in the Modern World**, Edinburgh University Press, 1961, PP. 80.
قـــارن هذا بما أكده بيرك من أن اللغة العربية ستحتفظ بقدرتها المتميزة طالما بقيت أمينة على النموذج الأعلى الموحى به: جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، **مرجع سابق**، ص ٢٨٥.

المصـــادر الأساســـية (قرآنا وسنة) ويشكل الأداة لبناء المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية منها خاصة[1].

بقـــي أن نشـــير إلى قضية حدود التعريب بالاستناد إلى تبصر منهج القرآن في الاستعانة بـــبعض الألفاظ الأعجمية، ذلك أن من أهم الادعاءات ذات الأهمية في هذا المجال لهؤلاء الذين يؤيدون دخول اللفظ المعرب والدخيل بلا ضابط ـــ اللهم إلا اتخاذ الشيوع والانتشار معيـــارا لذلك، القول أنه لا ضير في الاستعانة بتلك الكلمات مثل الديمقراطية ، الليبرالية،

---

[3] فإن نفس اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض واجب وفهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم منها ما هو واجب على الأعيان ومنها ما هو واجب على الكفاية، وهذا معنى ما رواه أبو بكـــر أبـــي شيبة عن عمر بن يزيد قال كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري (ر) أما بعد **فتفقهوا في** السنة **وتفقهوا في** العربية ، وأعربوا القرآن فإنه عربي..**وفي** حديث آخر عن عمر (رضي الله عنه) أنه قال تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنهـــا من دينكم.. وهذا الذي أمر به عمر (رضي الله عنه) من **فقه** العربية **وفقه** الشريعة يجمع ما نحتاج إليه لأن الدين **فيه فقه** أقوال وأعمال ، **فقه** العربية هو الطريق إلى **فقه** أقواله **وفقه** السنة هو الطريق لفقه أعماله.

انظر بصفة أساسية ، ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم، **المرجع السابق**، ص ١٨٥، **الشافعي**، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، القاهرة، دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـــ، ١٩٧٩م، ص ٤٨-٥٣. انظر أيضا في تفريط المجامع اللغوية في القيام بوظيفتها في ضبط العربية وفق قواعده وأصوله الأصلية باسم التجديد والتطوير وهو تطوير يختلف أصحابه في تسميته ولكنهم لا يختلفون في حقيقة ما يسمونه تارة تهذيبا وتارة تيسيرا وتارة إصلاحا وتارة تجديدا ولكنهم في كل الأحوال وعلى اختلاف الأسماء يعنون شيئا واحدا وهو التحلل من القوانين والأصول التي صانت اللغة خلال خمسة عشر قرنا أو يزيد.. على أن تقديس لغة القرآن والتزام أصوله وقواعدها وأساليبها لم يكن في يوم من الأيام داعيا إلى تحجز للغة وجمودها ووقوفها عند حد تعجز معه عن مسايرة الحياة، فليس التطور نفسه هو المحظور، ولكن المحظور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة المرسومة.

انظر : د. محمد محمد حسنين، **حصوننا مهددة من داخلها**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤٠٢هـــ، ١٩٨٢م، ص ١٤١، ص ١٤٦-١٤٩

فالـــلغة من الدين ومن اعتراه شك في حقيقة ما يراد بالقرآن ولغته والإسلام وتراثه فليقرا قول طه حسين .. " وفي الأرض أمم متدينة كما يقولون وليست أقل منا إيثارا لدينها ولا احتفاظا به ولا حرصا عليه. ولكنها تقبل في غير مشقة ولا جهد أن يكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخالصة التي تقرأ بها كتبها--المقدســـة وتؤدي فيها صلواتها، فاللاتينية مثلا هي اللغة الدينية لفريق من النصارى، واليونانية هي اللغة الدينية لفريق آخر، والقبطية هي اللغة الدينية لفريق ثالث... والسريانية هي اللغة الدينية لفرق رابع ... وبين المسلمين أنفسهم أمم لا تتكلم العربية ولا تفهمهـــا ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ولغتها الدينية هي اللغة العربية، ومن المحقق انه ليست أقل منا إيمانا بالإسلام وإكبارا له زيادا عنه وحرصا عليه..".

أنظر د. طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة : دار المعارف ١٩٤٤م، ص ٢٢٩-٢٣٣.

ذلـــك أن المـــراد بذلـــك خلق نوع من البلبلة في لسان العرب، والتمسك بصفاء اللغة وقواعدها وانضباطها ليس سوى الطريق لمواجهـــة الفرقة وتحقيق التوحيد "...وليس من العبث أن يعزو" سفر التكوين، في العهد القديم سائر العوامل التي فرقت وحدتهم وفرقتهم إلى البلبلة التي حدثت في لسان القوم وقد أوضح بذلك أثر الكلمات على مصير البشرية..".

أنظر في ذلك: مالك بن نبي، **بين الرشد والتيه**، إصدار ندوة مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر ١٣٩٨هـــ ١٩٧٨ م، ص ٤٦.

والاهتمام بقضية اللغة وضوابط تطورها وتطويرها له ما يبرز خاصة فيما يتعلق بالحجج التي ألقاها كل فريق في هذا المجال في المعركة حول اللغة وتطويرها.

انظر طرفا من هذه المعركة وتطورها وحجج كل فريق في إطار نقدي واسع: د. محمد محمد حسين **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر "من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام الجامعة العربية "** القاهرة: مكتبة الآداب، ط٢، ١٣٨٨هـــ، ١٩٦٨م، ج٢، ص ٢٢٨-٢٣٦.

انظـــر بصـــفة خاصـــة في التطور الدلالي والقرآن للغة العربية: د. حامد صادق، التطور الدلالي في لغة الفقهاء، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة(١١) العدد (٤٢) ربيع الثاني، ـــ جمادى الآخرة، ١٤٠٤هـــ، فبراير ـــ إبريل ١٩٨٥م، ص ٧٣-٨٦ حيث يشير إلى ذلـــك الإطار الذي كرس عملية التلبيس بصدد معاني اللغة وفق رؤيتها الإسلامية ويعده مخططا فكريا بجميع أبعاده اللغوية والأدبيـــة والثقافية والأخلاقية والنفسية وكان جملة خطوات هذا المخطط إيجاد مجموعة من المفاهيم جردت ألفاظها من المعاني الـــتي أضافها الإسلام تعبيرا عن مفاهيم مجردة والعودة باللغة إلى ما قبل الإسلام فضلا عن تغذية الرابطة القومية التي طرحت كـــبديل عـــن الـــرابطة الإسلامية، وأدخلت مصطلحات حديثة مؤكدة على معاني لها لتأكيد مكانتها في اللغة العربية ومن أشهر المعاجم التي تبنت هذا الاتجاه معجم محيط المحيط، والبستان وفاكهة البستان، والمنجد.

انظر ذلك الرأي: **المرجع السابق**، ص ٨٨(الهامش).

والاشـتراكية، والعـلمانية، بل ولا ضير في تبنيها مع إلحاقها بصفة الإسلامية دون أدنى تحـرج، ذلك أن القرآن ذاته قد اشتمل فيما اشتمل عليه من ألفاظ معربة وأبقى عليها، وقد أوضحت كتب الأصول تلك الرابطة بين "القرآن" و "اللغة" و "المفهوم" بصورة بينة[1].

وهـذه القضية جديرة بالاعتبار في رؤية الاستئناس القرآني بهذه الكلمات الأعجمية ، وأي كـلمات أعجمية أثبتها، وما هي صفتها من ناحية اللغة والمعنى، وربط هذه القضية بما هو أهـم وهو فهم القرآن وفقهه لها، ذلك أن المسألة لها أهمية علمية وعملية في آن واحد في وضـع حـدود التعريب ، وتحديد دور المجامع اللغوية وعدم انحسار وظيفتها بصدد اللغة بإجـازة الشائع ولو كان على غير قياس، وإنما وجب أن يكون لها دورها في ضبط الفهم والـتفهيم كمهمـة حضارية لهذه المجامع في إبداء الرأي في المعربات والدخيل، والتأكيد عـلى الكـلمات العـربية واستخدامها ومعانيها ومقصودها وعلى جوانب التميز للتعبيرات العـربية مـن تلك الدخيلة، ومن هنا تصير لهذه القضية على شكليتها ــ كما يتبدى للنظر الأول ــ أهميـة إذا مـا انتقلـنا لـلمفهوم الإسلامي وكيفية بنائه، وضرورة بناء المفاهيم الإسـلامية اسـتنادا إلى القرآن بحيث تشكل اللغة العربية أداته الأساسية[2] وعلى هذا نبين

---

(1) ذلـك أن "القصـد الأساسي للشرع هو في وضع الشريعة للإفهام ، وأن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، وهذا وإن كان بينا في أصول الفقه أن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين أو فيه ألفاظا أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها .. انظر في ذلك:
الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، الجزء الثاني، ص ٦٤.
مـن الجدير بالذكر أن كتب علم أصول الفقه قد اهتمت اهتماما كبيرا بقضية المفاهيم من أكثر من جانب فتعرضت لقضية اللغة والأعجمي والمعرب في القرآن، وسلم المفاهيم والحقائق من حيث إعلاء الحقائق الشرعية على ما عداها من حقائق عرفية أو لغوية.

(2) ذلك أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن الله تعالى يقول "إنّا أنزلْناهُ قُـرْآنا عربيًا" (**يوسف/٢**) ويقول "بلسانٍ عربيٍّ مُبين"(**الشعراء/١٩٥**) ويقول "لسانُ الّذي يُلْحدُون إليْه أعْجميٌ وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبين" (النحل/١٠٣) ويقول "ولوْ جعلْناهُ قُرْآنًا أعْجميًا لقالُوا لوْلا فُصّلتْ آياتُهُ أأعْجميٌّ وعربيٌّ" (**فصلت/٤٤**) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه من جهة لسان العرب يفهمه، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. انظر : الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٦٤.
ويوضح الشاطبي قوله نزول القرآن بلسان العرب قائلا: فإن قلنا أن القرآن نزل بلسان العرب وأنه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما خطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهـره، وبالعـام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو اخره، وتتكلم بالكلم ينبئ أوله عن آخره، أو اخره عن أوله، وتتكلم عن الشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأسماء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء مـنه فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم منه جهة لسان العرب، لاختلاف الأوضاع والأساليب. أنظر : **المرجع السابق**، ج٢، ص ٦٦. انظر في إحصاء الألفاظ المعربة في القرآن:
السـيوطي، **الإتقـان في علوم القرآن**، القاهرة: البابي الحلبي، ١٣٧٠هـ. الجواليقي، **المعرب من الكلام الأعجمي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: وزارة الثقافة، ط٢، ١٣٨٩هـ. محمد السيد الداودي، **من كنوز القرآن**، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م، ص ١١-٢٨.
فإن ما ورد في القرآن من ألفاظ غير عربية أو بعبارة أدق مما وافقت فيه بعض ألفاظ القرآن ألفاظا أخرى في غير لغة العرب فإنها قضية كثرت فيها الأقاويل فمن راءَ أن القرآن جميعه نزل بلسان عربي مبين إلا أعلاما معينة منصوص على أعجميتها من أمـثال: إبـراهيم، يعقوب، يوسف، ومن راء أن هذه الألفاظ أعجمية الأصل ثم نقلتها العرب إلى لغتهم بغير تغيير يجعله توافق النطق العربي فهي أعجمية الأصل عربية النطق ومن قائل أن اللغتين اتفقتا على النطق به وهذا أرجح الأقوال.
غير أنه قد يقال أن كلمتي "قسط" "وقسطاس" تدلان على أسماء للمعنى كما يعبر عنه الميزان، ثم يقول المعلق الكلمة عربية بحت ليس لها علاقة بلغة أخرى ويرى اشتقاقها من القسط وهي عربية أصيلة صريحة في نظره ويؤيده القاموس حيث القسط بالكسر العدل من المصادر الموصوف بها. وهذا القول رغم أنه يقطع الطريق بأن الكلمتين عربيتين أساسا ومصدرا فإن قول السيوطي أنهم روميتين يؤكد رغم دلالتهم المعنوية من أنهم أساسا أسماء لأشياء عرفها العرب آنذاك.

كيف استأنس القرآن بهذه الألفاظ المعربة إذ تم هذا الاستئناس وفق قاعدة منضبطة لا تؤثر بحال على البنيان الفكري الإسلامي أو تتناقض معه وظل استئناسه بها في حدود الألفاظ التي لا يختلف على معانيها، حيث كانت أسماء أشياء أو أعلام، أما أسماء المعاني فقد كان الموقف واضحا في عدم الاستئناس بها مطلقا خشية أن تجلب تلك المعاني ما يؤثر على البناء الفكري الإسلامي والعقيدي، بل كان النهي للمسلمين عن استخدام كلمة بعينها لاختلاف معناها لدى اليهود مما أدى إلى استخدامها واستغلالها من جانبهم سخرية من النبي، بمؤذ للنهي عن استخدام هذه الكلمة رغم أنها تجيء على الوزن العربي ولها أصلها العربي، ومن ثم كان التعبير عن القيم بأسماء عربية "العدل والمساواة والاختيار والتقوى والبر والإحسان والعفو والشورى والخلافة...إلخ كلها كانت كلمات عربية أصيلة ـ أصلا ومشربا لأنها تتعلق بالمعاني التي تشكل جوهر البناء الفكري الإسلامي وانضباطه.

والتعريب ذاته باعتباره نوعا من الاجتهاد في اللغة، وإن كان جائزا لكل عالم عربي في كل عصر على شرط أن يكون مجتهدا في اللغة العربية ... غير أنه ينبغي أن يعلم أن التعريب خاص بأسماء الأشياء وليس عاما لكل لفظ أجنبي، فالتعريب لا يدخل الألفاظ الدالة على المعاني ولا الجمل الدالة على الخيال، وإنما هو خاض بأسماء الأشياء ولا يصح في غيرها مطلقا" والعرب حين عربت إنما عرب أسماء الأشياء ولم يجر التعريب في غيرها، فإنهم بالنسبة للمعاني قد وضعوا الاشتقاق ، وبالنسبة للتخيلات والتشبيهات قد وضعوا المجاز[1]

القسط: الميزان ، القسطاس، العيار على الموازين. ومن ثم فهي لسم لشيء محدد لا تؤدي إلى الالتباس في المعنى المقصود في الذهن انظر في هذه المعاني: أبو بكر السجستاني، **تفسير غريب القرآن** المسمى بنزهة القلوب، القاهرة: مطبعة محمد علي صبح، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٢، ص ١٦٣.

ولا شك أن كثير من الألفاظ أجيزت أو شاعت ولم تقف منها مجامع اللغة موقفا موضحا ومبينا، بل اتخذت موقفا فحواه إجازتها مثل "الديمقراطية، الليبرالية...إلخ.

قارن ذلك بما أشار إليه النبهاني من ضرورة التأكيد على قاعدة تحكم التعامل مع الألفاظ الأجنبية التي يكون له معان اصطلاحية إن كان اصطلاحها يخالف اصطلاح المسلمين، بحيث لا يجوز استعمالها.. تقي الدين النبهاني، **نظم الإسلام**، منشورات حزب التحرير، ط٧، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣م، ص ٧٩.

[1] سميح عاطف الزين، **الثقافة والثقافة الإسلامية** ، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣، ص ١٥٣-١٥٤.

انظر أيضا في مجمل تلك النظرات المتعلقة باللغة والمفهوم ، تلك الدراسة الرائدة: أحمد محمد شاكر، **الشرع واللغة**، القاهرة: دارا لمعارف، ١٩٤١، مواضع متفرقة.

انظر تلك الرؤية للمفاهيم الشرعية والتي تتساند فيها علاقة ذات أطراف ثلاثة: (اللفظ، المعنى، المقاصد) ومكان كل منها في إيضاح المفهوم وبيانه حيث يقرر "ضرورة اعتبار المقاصد في الألفاظ وأنها لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصدا لها مريدا لموجباتها، فإرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ فإنه المقصود واللفظ وسيلة... ومعلوم أن التحريم تابع للحقيقة والمفسدة للاسم والصورة". وهذا الفهم يحقق الضبط على حد ما يعبر عنه ابن القيم: ذلك أن "سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم وخطره أقل من سالك تلك من وجوه كثيرة، كما أن سالك طريق الخداع والمكر عند الناس أمقت في قلوبهم أوضع وهم عنه أشد نفرة ممن يأتي الأمر على وجه ودخله من بابه". انظر : ابن القيم، **أعلام الموقعين**..ج٣، ص ١٠٧-١٠٨.

انظر أيضا في الربط بين اللفظ والمقاصد الشرعية:

محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: مكتبة الاستقامة، المطبعة الفنية، ١٣٦٦هـ، ص ٢٣-٢٤. انظر في ضرورة رد المفهوم إلى النظرية التي ينتمي إليها وأهمية ذلك على عملية بناء المفهوم ودراسة لأهم المفاهيم المتحكمة في الخطاب: د. موسى وهبة، "المفاهيم تتحكم بالنصوص"، **الفكر العربي**، السنة الأولى، العدد الأول، طرابلس: لبنان ـ ليبيا، معهد الإنماء العربي، يونيو، ١٩٧٨، ص ٥٨-٥٩. غير أن الدراسة لم تتعرض لضرورة مراجعة المفاهيم المتحكمة في الخطاب وبيان أصولها وفق معيار ثابت يمكن على أساس منه تحقيق عملية المراجعة بأقصى فاعلية. انظر في ضرورة التمييز الهام بين خطر اللفظية الذي قد يصيب الفكر من ناحية وبين ما ينادي الباحث به من ضرورة التمسك بالحقائق والمفاهيم الشرعية، فاللفظية ليست

المطلب الثالث
الوحي (القرآن والسنة الصحيحة)
المصدر الأساسي لبناء المفاهيم الإسلامية السياسية

إذا كـــانت اللغة تشكل أداة البيان، فإن الوحي يؤلف بدوره المصدر الأساسي لبناء المفاهيم الإســـلامية السياســـية، وارتـــباط الأداة بالمصدر ارتباط لا ينفصم، فاللغة أداة لفهم القرآن والسنة الصحيحة، ومعظم الخطر الواقع بالإحداث في الشريعة يقع من هذا الباب[1].

ومـــن ثـــم فإن بناء التصورات والأسس العقيدية التي تشكل بدورها مفاهيم كلية وأساسية تقـــوم عليها العلوم الإنسانية والاجتماعية (علوم الأمة) يجب أن تستند إليها المفاهيم الإسلامية، الـــنابعة مـــن الوحـــي كمصدر أساسي قرآنا كان أم سنة صحيحة، ويصير الوعي بالقرآن وتدبره له ".. قيمة لدى الدارسين والباحثين، وله قيمته في مواجهة (الفتنة) بالمناهج الشائعة

إلا تعويلا على شكلية اللفظ دون الغوص في المعاني والجواهر، إلا أن التمسك بالمفاهيم الشرعية يعنى بتحقيق عملية الضبط من ناحية ومن ناحية أخرى يؤكد أن الألفاظ قوالب المعاني، وهو ما يعبر عنه ابن رشيق من أن للفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كربط الروح بالجسم. انظر في هذا: د. عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص ٥٨٠-٥٨٤.

[1] ومـــن هـــذا قول الشاطبي، أن الله عز وجل أنزل القرآن عربيا لا عجمة فيه بمعنى أنه جاء في ألفاظه ومعانيه على لسان العـــرب، فجرى الخطاب على معتادهم في لسانهم، هذا وإن كان الرسول ﷺ بعث للناس كافة فإن الله جعل جميع الأمم وعامة الألسنة في هذا الأمر تبعا للسان العرب.. وإذا كان كذلك فلا يفهم كتاب لله إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب (والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة. للإمام الشافعي في رسالته الموضوعة فـــي أصـــول الفقه وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ). فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والباحث في الدراسات المتعـــلقة بها واحتكم فيها أصولا وفروعا أمران: أحدهما أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيا أو عارفا بلسان العرب بالغا فيه مبالغ العرب .. وليس المراد أن يكون حافظا كحفظهم وجامعا كجمعهم و إنما المراد أن يصير فهمه عربيا في الجملة.

قـــال الشـــافعي لما قرر معنى ما تقدم: فمن جهل هذا من لساننا ــ يعني لسان العرب ــ وبلسانها انزل القرآن وجاءت السنة به فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل لفظه، ومن تكلف ما جهل وما لم يثبته معرفة، كانت موافقته للصواب، أن وافقه من حيث=

=لا يعـــرفه غيـــر محمودة، وكان في خطأه غير معذور إذ نظر فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه .. ويعلق الشاطبي على قول الشافعي بأن ما قاله حق" فإن القول في القرآن والسنة بغير علم تكلف ــ وقد نهينا عن التكلف والدخول تحت معنى الحديث حيث قال عليه الصلاة السلام ".. حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا" لأنهم إذا لم يكن لهم لسان عربي يـــرجعون إليـــه فـــي كـــتاب الله وسنة نبيه رجع إلى فهمه الأعجمي وعقله المجرد عن التمسك بدليل يضل عن الجادة.. وعن الحسن(ر) قال أهلكتهم العجمة، يتأولونه على غير تأويله ــ يقصد القرآن ــ.

والأمر الثاني: أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو السنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية. فقد ظهر كيف يقع الخطأ في العربية في فهم كلام الله سبحانه وتعالى، وأن ذلك يؤدي إلى تحريف الكلم عن مواضعه، والصحابة رضوان الله عليهم براء من ذلك لأنه عرب لم يحتاجوا في فهم كلام الله تعالى إلى أدوات ولا تعلم، ثم جاء من بعدهم من ليس بعربي اللسان ، تكلف ذلك حتى علمه وحينئذ داخل القوم في فهم الشريعة وتنزيلها.

ويعلق محقق الكتاب (**الاعتصام** للشاطبي) على ضرورة الاستظهار بالغير ممن له علم بالعربية بأن "مراجعة معاجم اللغة في هذا العصر لمن يفهمها خير من مراجعة علمائه ــ غالبا ــ إذ لا يكاد يوجد من يعرف في اللغة رواية ومن عنده حظ من علمها، فإنما هو مراجعة المعاجم الحاوية الأكثر مما رواه الأئمة عن العرب". انظر بصفة خاصة هامش المحقق، ص ٢٩٩.

ويرى الباحث أنه لا داعي للتخيير بين الاستظهار بعلماء العربية أو العودة للمعاجم فلكل خير ويحسن اتباعه حين تستغلق الأمور ويتعسر فهم اللفظ والمعنى. فالشاطبي على حق تماما ــ حينما يجعل من الجهل بأداة الفهم مؤديا إلى الجهل بمقاصد الشريعة وهذا كلـــه مؤد بدوره إلى الإحداث والإبداع في الشريعة ومنها تخرصهم على الكلام في القرآن والسنة العربيين مع العدول عن علم العـــربية الذي يفهم به عن الله ورسوله فيفتئون على الشريعة بما فهموا ويدينون به.. وإنما دخلوا في ذلك من جهة تحسين الظن بأنفسهم واعتقادهم أنهم من أهل الاجتهاد والاستنباط وليسوا كذلك. انظر: **المرجع السابق**، ط١، ص ٢٣٧، ص ٣٠٤ وما بعدها.

فـــي الغرب والشرق والتي تفتن الناس بأنها" منهج" مفصلة مدروسة فيغفلون عما فيها من انحراف خطر ويظنونها صالحة لمجرد كونها مدروسة ومفصلة.."[1].

إن دور القـــرآن فـــي بـــناء المفاهيم الإسلامية وصياغتها محدد بضوابط، وهو من صميم عملية التدبر والتذكر[2].

والوحـــي قـــرآنا وسنة صحيحة يشكل مصدرا هائلا للمعلومات ذات طبيعة خاصة تتميز بكونها منظومة متكاملة للحكم على الأشياء والأحداث والوقائع، وهي قاعدة أساسية للوعي الإنســـاني للمسلم ، وليس بناء المفاهيم الإسلامية السياسية بناء منضبطا إلا خطوة أساسية لوصـــول الإنســـان إلى لب الحقيقة والوعي المحرك البناء للنفس الذي يصوغ كل أبعادها لـــتحقق القـــوة الحضـــارية وتوابعها من ذاتية وأصالة وهوية رسالة حضارية، وتلك القوة بدورهـــا لـــن تتم على كل صعيد دون أن تقوم أرضية الوعي العقلي المحرك المتمثل في البـــناء المفـــاهيم المنضبط والمنبثق عن الوحي ــ قرآنا وسنة ــ إذ لا يخص الوعي جانبا معيـــنا ولكنه عملية شاملة لكافة الجوانب بدءا من جانبه العقائدي ومرورا بالجانب النظامي وانـــتهاء بالجـــانب التشـــريعي والحركي، كل ذلك في إطار وعي شامل بالهدف والمقصد بكافـــة عناصره السياسية والاجتماعية والاقتصادية المنسجمة مع المقاييس المتبناة عقائديا من جهة والمعتبرة للواقع غير قافزة عليه من جهة أخرى.

ومن ثم يستطيع الباحث التأكيد على أن صياغة المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية خاصة ليست ضمن الصياغات اللفظية الشكلية القائمة على مماحكات لفظية ولكنها صياغة شاملة تأخذ في اعتبارها التصور الإسلامي الذي لا يفصل بين اعتقاد وقول وعمل.

المفهـــوم وفـــق هـــذا التصور ــ ليس مدركا عقليا يدور في إطار البحث اللغوي اللفظي الـــبحت ولكـــنه يشكل صياغة جوهر للوعي الحضاري ذاته ، وعبر هذا التصور فإن من فهم اعتقد ، ومن اعتقد عمل (قل آمنت بالله ثم استقم) فالوعي لا يعد أصيلا إلا إذا نفذ إلى الأعماق وصاغ الأحاسيس وشكل النوايا وصاغ هوى الإنسان المسلم وبالتالي صاغ الحياة جميعـــا، ذلـــك أن استحضار المفاهيم الإسلامية ليس إلا محاولة لجعل القرآن خلقا حركيا بحيث تتأكد المثالية الإسلامية واقعا وممارسة.

والـــبحث فـــي المفـــاهيم القـــرآنية فـــي ظل اتجاه يتحرك نحو تحليل فكرة معنية بطريقة موضـــوعية[3] تحـــاول أن ترصد الموضوع من جميع جوانبه يجب ألا يستغرقا في مجرد بناء مفاهيم ذهنية، ذلك أن القرآن كمصدر أساسي لبناء المفاهيم الأساسية الإسلامية "كتاب رسالة يتجه إلى بناء الشخصية الإنسانية على أساس مفاهيمه الأساسية"[4].

---

[1] محمد قطب، **منهج التربية الإسلامية**، القاهرة: دار القلم، ط٢، د. ت ، ص ٨.

[2] "كتابٌ أنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِه وَلِيَتذكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ" **(ص/ ٢٩)**.

انظر في ضرورة الرجوع للمفاهيم الإسلامية وتأسيسها القرآني:

محمد باقر الصدر ، **المرسل ــ الرسول ــ الرسالة** ، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م، ص ٧٤.

[3] موضوعية هنا نسبة إلى موضوع واحد بما اصطلح عليه التفسير الموضوعي للقرآن.

[4] انظر :

- حجة الإسلام علي الخامنئي: "ضرورة العودة إلى القرآن الكريم" مجلة **التوحيد**، العدد التاسع، السنة الثانية، طهران، رجب ــ شعبان، ١٤٠٤هـ، ص ٢٩-٤٠.

- محمد حسين فضل الله ، في ظل التربية القرآنية، نفس **المرجع السابق**، ص ١٠٢-١٠٨.

وتكون تلك المفاهيم أداة معيارية يقيس عليها الإنسان المسلم مدى ما يملك من انضباط والتزام، بحيث تتضمن المعايير الضابطة للحركة الفردية والجماعية وتحدد كنه الالتزام ودرجته ويدرس المواقف العملية الحاسمة في حركة الحياة من حوله سواء في جانبها الاجتماعي أو في موقعها السياسي أو في مواقفه الاقتصادية ليعرف جيدا كيف وأين تتحرك مواقفه ويحدد موقعه في الساحة، ومدى انسجام كل ذلك مع صفته ودوره كإنسان مسلم يريد أن يجسد إسلامه في الحياة من موقع الممارسة المنضبطة على الخط المستقيم في ظل انضباط إدراكي ومفاهيمي منطلقا من قاعدة عقيدية قرآنية تحدد موقفه من القواعد الفكرية الأخرى المغايرة والمخالفة والأطر المفاهيمية النابعة عنها ووجوه التمايز والخلاف بينه وبين الآخرين، وتتحرك في اتجاه تأكيد الفواصل ووضع النقاط على الحروف فيما يختلف فيه الناس وفيما يتنازعون في إطار عملية بناء المفاهيم على قاعدة من الوضوح في الرؤية والثبات في الفكر لأن ذلك هو السبيل الصحيح للوصول بالقناعات الفكرية وبمنظومة المفاهيم إلى أهدافها الثابتة من التأثير على قناعات الآخرين، ومن هنا يبدو أن ضبط المفهوم ـ على ما يرى الباحث ـ بداية لضبط الحركة وعدم الانحراف الفكري والعملي عندما تختلط المواقف وتشتبه بدايات الطريق ونهاياته، والانضباط المفاهيمي ينبع من الانضباط الناجم عن الاستناد إلى مصدر ثابت ومستقل عن البشر جميعا ومصالحهم وأهوائهم[1]. ويعد الوحي مصدرا لبناء المفاهيم الإسلامية الأساسية وإلا صار الفراغ هو المسيطر على العقول مما لا يدع لها مجالاً للملء الصحيح، فيقبل كل ما يلقى إليه دون تفكري أو تدبر، ودون توفر المستلزمات والحدود والشروط، بحيث يعزل الإسلام عن الحياة بكل مناحيها من جراء إقصاء القرآن عن المجال الذهني والعقيدي والحركي للأمة الإسلامية.

يشكل فقه القرآن علما وعملا قيمة واقعية للإجابة على كل مشكلة حياتية في إطار عملية بناء المفاهيم الإسلامية المنبثقة عنه، حيث يشكل ذلك جوهر عملية التجديد في " العودة إلى الأصول" والعودة إلى أصل الأصول أمر بدهي في بناء مجموعة المفاهيم الإسلامية القياسية والمعيارية لمعرفة وتحديد الحق والباطل.

---

[٣] يقوم هذا الانضباط على التمييز الأساسي بين النصوص وحفظها من ناحية وتفسيراتها من ناحية أخرى بما يؤكد وجود المعيار الثابت للقياس عليه. انظر في صحة القرآن وتحريره:

موريس بوكاي، **دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، لبنان: دار المعارف، د. ت ، ص ١٥١-١٥٦.-

--ومع هذا قد يخطر بالبال أن عمليات تأويل القرآن وتفسيره لا تخضع لهذا الانضباط، وهو ما أنشأ فرقا إسلامية متعددة كلها استندت في إثبات مذاهبها إلى القرآن، ومن ثم فإن الانضباط المفاهيمي المنبثق عن وحدة المصدر تتلاشى مع تعدد الفهم والادعاء بأنه الفهم الصحيح، وربما بأنه الفهم الصحيح الوحيد، وهو أمر رغم ما يجده من أسس يستند إليها في خبرة المسلمين خاصة فرق المسلمين فإن الباحث يتحفظ على اتخاذ تلك الفترات، وما تلاها مستندا في فهم وتأويل وتفسير القرآن الكريم ولكن يؤكد على مجموعة القواعد التي تحكم عملية التفسير القرآني، حيث اتباع المنهاجية الأصولية في تفسير القرآن تجعل هذا الانضباط أمرا حيويا وممكنا، كما أن كشف هذه التفسيرات الخاطئة للقرآن يظل أمرا يسيراً في تتبع منهاجية التفسير ومدى التزامها وانضباطها بالقواعد المنهاجية لعملية التفسير، ومن ثم يصبح من السهل كشف الضغط على آيات القرآن لتسخيرها للأهواء وتحوير مفاهيمها حتى تذللها فتكون طوعا للرغبة والهوى، خاصة أن الأساس المتمثل في النص القرآني يتميز بالثبات لتكفل الله سبحانه بحفظه الإلهي.

انظر في هذا، و في ضرورة فقه القرآن في عملية بناء المفاهيم الإسلامية عامة والسياسية منها خاصة:

محمد عبد الله السمان، نحن والقرآن، سلسلة **الثقافة الإسلامية**، القاهرة: جمادى الآخرة، ١٣٨٤هـ أكتوبر ١٩٦٤م، ص ١٤-٦٦، وانظر خاصة ص ٦٦، من ثم فإن ضرورة البحث المنهجي الصحيح يوجب على صاحبه البحث عن الوسيلة الصحيحة إيجابا شرعيا في معالجة النصوص القرآنية وفقه البيان النبوي، فإن قصر في ذلك تقصيرا اختيارا فهو آثم.

انظر خاصة: أحمد علي، **في البيان النبوي**، القاهرة، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ، ص ٦-٨، ص ٧٤.

ومـــن هجر القرآن العظيم في هذا الزمان محاولة البعض تنحيته عن وظيفته الأساسية في بـــناء المفـــاهيم الإســـلامية، وكذلك فإن المشابهة ما بين المفاهيم القرآنية ومفاهيم كتب لها الســـيادة والانتشـــار بفعـــل التغريب، إنما تحاول بصورة غير مباشرة عدم الاعتماد على القرآن الكريم كمصدر أساسي لبناء المفاهيم الإسلامية، وهجران معانيه ومفاهيمه[١].

وهجـــر القـــرآن لا يقـــف عند حد عملية البناء للمفاهيم الإسلامية والعجز عن إعمالها في حياتنا ومشكلاتنا بل يتعدى ذلك إلى الوقوع فيما حذر منه الرسول، ذلك أن الهجر لا يعني عـــدم الـــتلاوة والقراءة فقط وإنما يعني أيضا العجز عن وضع خطاب التكليف في مكانه المطـــلوب في الحياة، والحكم على الأشياء من خلال القيم القرآنية والسنة[٢] وهجر القرآن ومفاهيمه إنما يشكل مقدمة لغربة الإسلام.

وقـــد حفـــل القرآن بتحذيره للمسلمين وإنذارهم وأمرهم أن يتعاملوا مع المعطيات القرآنية ومفاهيمـــه بصـــورة مســـتمرة ومتجددة، آخذين في اعتبارهم "طول الأمد" وما يحدثه من عملية تغيير وتبديل وانحراف وغفلة وغيرها من مواقف، ومع الإنذار والتنبيه ينتفي العذر أيا كان استناده وأساسه[٣].

---

[١] يمـــس بـــن بـــاديس هـــذه المعـــاني فـــي تفسيره لقول الله سبحانه وتعالى "وَقَالَ الرَّسُولُ يَاربِّ إنّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآن مَهْجُوراً"(**الفرقان/ ٣٠**)، قائلا: "ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وإن كنا به مؤمنين، بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة ومصطلحاتها المحدثة مما يصعب أمره ... وبين القرآن أصول الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام فهجرناها واقتصرنا على الفروع الفقهية مجردة بلا نظر جافة بلا حكمة محجبة وراء أسوار من الألفاظ تفني الأعمار قبل الوصول إليها ... وبين مكارم الأخلاق ومنافعها ومساوئ الأخلاق ومضارها وبين السبيل للتخلي عن هذه والتحلي بتلك مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس... فهجرنا ذلك كله .. ووضعنا أوضاعا من عند أنفسنا وإصلاحات من اختراعنا وخرجنا في أكثرها عن الحنفية السمحة إلى الغلو والتنطع وعن السنة البيضاء إلى الإحداث والابتداع.. وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفي ما أبعدها غاية البعد عن روح الإسلام وألقى بين أهلها بذور الشقاق والخصام وآل الحال بهم إلى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها، ومعارضة هداية القرآن بها، وعرض علينا القرآن هذا الكون ونبهنا على ما فيه من عجائب الحكمة ومصـــادر النعمة للنظر ونبحث ونستفيد ونعمل فهجرنا ذلك كله ودعانا القرآن إلى تدبره وفهمه والتفكير في آيته ولا يتم ذلك إلا بتفسيره وتبينه فأعرضنا عن ذلك. وعلمنا القرآن أن النبي هو المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم وأن عليهم أن يأخذوا ما آتاهم وينتهوا عما نهاهم عنه فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن فهجرناها كما هجرناه.. وعاملناها بما عاملناه ... وكم قابلناه بالصد والهجران ، وشر الهاجرين (الهاجرين) للقرآن هم الذي يضعون من عند أنفسهم ما يعارضونه به ، ويصرفون وجوه الناس إليهم وإلى ما وضعوه لأنهم جمعوا بين صدهم وهجرهم في أنفسهم غيرهم فكان شرهم متعديا وبلائهم متجاوزا وشر الشر وأعظم البلاء ما كان كذلـــك. ابن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد وتصنيف : عمار الطالبي، الجزائر، دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة لجزائرية ١٩٦٨. الجزء الأول ، ص ٤٠٧-٤٠٩. ومن الجدير بالذكر أن عقائد الإيمان وأصول الأحكام ومكارم الأخلاق وجملة الاصطلاحات كلها جميعا يمكن أن ترد إلى دائرة المفاهيم الإسلامية على تنوعها، وهو ما يؤكد أهمية إحياء المفاهيم الإسلامية ضمن عملية بناءها وإهمال ذلك والاستبدال بها مفاهيم غربية إنما يشكل هجرانا للقرآن ومفاهيمه ، كما أنه ليس لمدع أن يدعي أن هذه الآية السابقة وقعت في قريش عند بدء الدعوة وما يعني ذلك أن شكوى الرسول من قومه قريش المرسل لهم بالقرآن الذي صدوا عنه= =فتركوه وثبتوا على تركه وهجره غير أن الفهم الصحيح وإن اعتبر المناسبة في شكوى النبي (للهاجرين) بإنزال العقاب بهم. ولما كان الهجر طبقات أعلاها عدم الإيمان به، فلكل هاجر حظه من هذه الشكوى وهذا الوعيد. انظر : **المرجع السابق**، ص ٤٠٧.

[١] عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٤٨.

[٢] لقد عبر القرآن الكريم عن هذه التحذيرات في كثير من الآيات من استثمار مكنونات الوحي ومعطياته فقها ومفاهيم وعملا وحركة: "أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ" (**الحديد/١٦**).

"مَـــثَلُ الَّذِيـــنَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (**الجمعة/٥**).

"فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ" (**الأعراف/ ١٦٩**).

الوحي ــ قرآنا وسنة صحيحة ــ هو الأصل لما سواه[1] واعتبار الترتيب في النزول مفيـد فـي فهـم الكتاب والسنة، فالمدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكـي، وكذلك بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل وإلا لـم يصح[2] إلى جانب ذلك التعرف على أسباب النزول وهي عبارة عن وسائل معنية وأضـواء كاشـفة لكيفية تنزيل النص القرآني على الواقعة التاريخية وإدراك أبعاد الصور التطبيقية لمدلولات الخطاب حتى يمكن فيما بعد ذلك المقايسة والتعديل ومد الرؤية القرآنية وإعطـاء الحكـم الشـرعي للأحـداث المتجددة، ولا يمكن أن نتصور أن النص القرآني مقتصـر عـليها ولا يـتعداها إلى غيرها من الوقائع المماثلة لأن ذلك يقضي على حقيقة

هذه الآيات وغيرها تؤكد ذلك التحريف والغش والتبديل مع طول الأمد، فالأمم مع طول الأمد يحدث فيها تغييرات، والغريب والعظيم أن القرآن حذر المسلمين من أمراض أهل الكتاب الأولين، بل حذر الرسول المسلمين مباشرة من مضارهم ومن أتى بعده "لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراع بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه.." قالوا: اليهود والنصارى، قال: فمن إذن؟".

انظر في هذه المعاني: دون مؤلف، **احذروا أحلام اليهود تتحقق**، دون مكان طبع، د. ت، ص ٣٠-٣١.

انظـر أيضا التمهيد الجيد: محمد تقي الأميني الندوى، **عصر الإلحاد**، ترجمة: د. مقتدي حسن ياسين ــ مراجعة وتقديم: د. عبد الحليم عويس، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، د . ت، ص ١٣-٢٨. حيث يؤكد على نتائج الدين المزيف على الحضارة، حيث بين الوحي الإلهي الآثار الضارة للدين الذي حرفه البشر، حيث يفقد استقلاله ومنزلته عندما تستولي الأهواء عليه ثم تقضي بعد ذلك على قوة المقاومة والإيمان في الأمة وقد شرح القرآن الكريم هذه الآثار الضارة ويصير التنبيه على ذلك ضرورة وبناء المفـاهيم الإسـلامية ورد المفاهيم الغربية واجب وضرورة يقع إثم التقصير على من لا يقوم به إن كان مؤهلا لذلك، فلا عذر بجهل، حيث لا يغني الاعتذار بالجهل الرضا به ومهادنته، بل الأمر كما قال بعض السلف "ما عصي الله بذنب أقبح من الجهل" وليس أنه معذور بجهله أنه غير آثم لتقصيره في تعلم ما يجب عليه من الأمور الواجبة.

انظر: أحمد فريد: إعداد وتقديم ، بحث في **العذر بالجهل والرد على بدعة التكفير**، دون مكان طبع، د. ت، ص ٤-٥.

[3] القـرآن والسـنة الأصـل لما سواهما من إجماع أو رأي (اجتهاد) ، ومن ثم كان التأكيد عليه كمصدر أساسي لبناء المفاهيم الإسـلامية والسياسـية دون أن يعـني ذلك الاستغناء عما عداه من مصادر ولكن وجب التنبيه على أن الوحي أصل الأصول، والأصـل الأول في بناء المفاهيم الإسلامية، إلا أنه ــ على إعجازه ــ ميسر للفهم يلزم ضرورة للاطلاع على كليات الشريعة وإدراك مقاصدها، كما يجب تفهمه نظرا وعملا لا اقتصارا على أحدها، والقرآن فيه بيان كل شيء ولو بنوعه أو جنسه، وعلى هذا لا بد من كل مسألة وبصدد ــ بناء المفاهيم ــ خاصة وكل قضية يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن .. ذلك أن كل دليل شرعي إما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به، و أعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم فهو أول مرجوع إليه ، أما إذا لم يرد من المسألة إلا العمل خاصة فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد.

ومـن أهـم العلوم المضافة إلى القرآن التي تعد كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد وفقه القرآن ظاهرا وباطنا، وكل من أصـاب الحق وصادف الصواب على مقدار ما حصل له من فهم باطنه وفهم ظاهره مشروط بموافقة اللغة وعدم مخالفة الشرع ذلـك أن كـل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا ما يستفاد منه ولا مما يستفاد به، وكذا شرط الباطن موافقة اللغة وشهادة الشرع حيث لا يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري= =على المقاصد العربية، وكذلك لزم أن يكون له شاهدا من نص أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض ومن هنا تبطل جميع التأويلات الباطنية غير المؤسسة ــ وعلى هذا الأساس يمكن الاحتياط في اتخاذ أدلة فرق المسلمين لتأييد دعواها والتحرز من الاستناد إليها في عملية بناء المفاهيم الإسلامية وكما أكد الباحث آنفا في تفسير القرآن بقصد بناء مفهوم ــ لا يمكن تمامه مع إهمال اللسان العربي أو التكلف فيه بما فيه علم البيان والمعاني حيث أنه لا بد من رد أول الكلام على آخره، وآخره على أوله ليعلم مقصوده، فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط فمأخذ الوسط ربما كان مجهولا والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فـلا بد من ضابط يعول عليه مأخذ الفهم والقول في ذلك أن المسافات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل وهذا معلوم المعاني والبيان ، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسـب مقصـود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام حيث لا يبدو له منه المعنى المراد. الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٣، ص ٣٤٥-٤٢٤.

[1] والدليـل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقرار، وذلك إنما يكون ببيان مجمل أو تخصيص عموم أو تقييد مطلق أو تفصيل ما لم يفصل أو تكميل ما لم يظهر تكميله.

الخـــلود والقـــدرة على العطاء المستمر، كما أنه لا يمكن اعتبار أسباب النزول من القيود للـــنص خاصـــة وأن القـــرآن أكد على ضرورة الاعتبار لأولي الأبصار، وأن العبرة عند علماء الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلا شك أن بيان أسباب النزول وترتيبها وتحديـــد الهـــدف والمقصـــد من نزول القرآن، إنما يشكل قضايا ذات دلالات منهاجية في عمـــلية بـــناء المفاهيم الإسلامية، وإبراز كيف ارتبط القرآن بالواقع المعاش ونزوله منجما ومـــتدرجا، في بعض الأحكام مراعاة للواقع، ولكن ذلك كله لم يكن يثنيه عن هدفه الرئيس مـــن إيجاد التغيير الاجتماعي الجذري من خلال رسم الطريق والمنهج لهذا التغيير، وهذا الهدف الثابت إنما يشكل بطبيعة الحال إحدى القرائن العامة التي تكتنف النص، لا شك أن معـــرفة الهدف القرآني تساهم في تفسير مجموعة من الظواهر القرآنية مثل ظاهرة القصة القرآنية وتكرارها، وظاهرة النسخ والاهتمام بالأحدث التي تمثل أسباب النزول[1].

كمـــا أن الهدف من نزول القرآن يؤكد الضرورة التي تجعل آيات الأحكام ليست مقتصرة عـــلى بعـــض الآيـــات لأن القـــرآن كله أحكام حتى في آيات العقيدة، وعرض القصص القـــرآني، وهو أمر يجب التنبيه إليه بصدد بناء المفاهيم الإسلامية وبيان جانبها المعياري والتقويمي[2].

وحيـــث أن تعـــريف القرآن للأحكام والمفاهيم كلي محتاج لبيان السنة له فإنه لا ينبغي في الاســـتنباط فـــي القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه (من) السنة، ذلك أن السنة وإن تأخرت رتبة عن الكتاب في الاعتبار إلا أنها راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره.."[3]

---

(٢) انظـــر في تقسيم القرآن حسب آياته فيما لها أسباب للنزول وما لا ترتبط بسبب من الأسباب الخاصة، وفوائد معرفة أسباب النزول وطريق معرفة سبب النزول: ابن خليفة عليوي، جامع النقول في أسباب النزول، **مرجع سابق،** ط٢، ص٩-١٨.

(٣) وآيات الأحكام هي تلك الآيات القرآنية التي بين الله ــ عز وجل ــ فيها حكما شرعيا للمخاطبين على سبيل الفرض عليهم أو التحريم أو الندب أو الكراهية أو الإباحة . وقد عكف عليها علماء الفقه والتفسير يبينونها ويستنبطون الأحكام منها في ضوء غيرها من الآيات والأحاديث النبوية وفي القرآن الكريم كما هو معروف في آيات أخرى تتحدث عن موضوعات أخرى من ذلك آيات العقيدة من وحدانية الله تعالى ودلائل قدرته وبيان اليوم الآخر ومشتملاته ... وآيات تتحدث عن قصص الأمم السابقة وأنبياء الله إليهم وجهودهم في دعوتهم وعاقبة أمرهم، وآيات تتحدث عن الآخرة وأخرى تتحدث عن الفواحش وعواقبها. وتبلغ آيات الأحكام في القرآن الكريم مائـــة وخمسين آية عند ابن القيم وتزيد عن ذلك حتى تصل إلى خمسمائة آية عند غيره. وذكر الحجوي أن ابن العربي استنبط الأحكام= =الفقهية من ثمانمائة وأربع وستين آية مفرقة في مائة وخمس سور ثم قال وقد استدركنا عليه (نحن وغيرنا) آيات أخرى والقرآن لا تنقضي عجائبه. ولا تنحصر أحكامه ولا تزال كل يوم تظهر منه لطائف وأسرار ما دام المفكرون في الوجود.

د. محمد نبيل غنايم، **دراسات في آيات الأحكام**، قسم الشريعة الإسلامية، كلية دار العلوم، **القاهرة**: جامعة القاهرة، ١٤٠٦هــ ١٩٨٥م، ص١.

ورغـــم هذا التفسير لآيات الأحكام ومفهومها واعتداد الباحث به إلا أن القرآن كله مجموعة من الأحكام، فإن التقسيم إلى عقائد وعـــبادات ومعاملات يؤدي إلى الفصل التام وما يعد منها موضع أحكام وما لا يعد كذلك، ذلك أن آيات العقائد تشير إلى أحكام بصـــددها فضلا عن تواصلها مع العبادة والمعاملات وأحكامها، فالأمر بالشيء حكما ليس إلا استدعاء للفعل: عقدية ونية وقولا وشعائر وعملا، والقصص القرآني يقرر أحكاما أهمها الاعتبار والتدبير وهو تكامل تؤكده طبيعة الأسلوب القرآني وتنوعه لبيان الحكم وتأكيده بمختلف جوانبه ودرجاته.

انظر في هذا: د. إبراهيم سلقيني، المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية ، مجلة التوحيد، **مرجع سابق**، ص ٢٢٩.

(١) لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية .. فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له أن اعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك. وهي فضلا عن البحث في صحتها مـــن عدمها فإنه وجب رؤية وجه الحدث ومناسبته، كما أنه وجب في الجمع بين عنصري الوحي في صورة متكاملة من دراسة قواعد الجمع بينهما وما يرتبط بذلك من معرفة ضوابط التعارض والترجيح وقد اقتصر الباحث في هذا المجال على الإشارة دون التقصي والتحري لهذه الأمور لأنها لها من المباحث المستقلة في علم الأصول، واقتصر في مجال بناء المفاهيم على الوحي حيث المصادر كلها ترجع إلى مصدر واحد وهو النصوص أي الكتاب والسنة فكل مصدر بعد ذلك منبعث منهما معتمد عليها، ولذا يقول

وفـــي هـــذا الســـياق يعد التفسير الموضوعي للقرآن والسنة مهمة أساسية في عملية بناء المفـــاهيم الإســـلامية ويـــتعين في هذا المقام الوعي بضرورة أن تخضع هذه النوعية من التفســـير على معرفة أسباب النزول وترتيبه والناسخ والمنسوخ ...إلخ. غير أن هذا يجب ألا يجعل الباحثين يقتصرون عليه دون رؤية الوحدة الموضوعية للسورة الواحدة في تتابع آياتهـــا وانتقالها من جانب لآخر، ذلك أن هذا يلفت إلى ملحظ هام يتمثل في شمول المفهوم ذاته وتكمل جوانبه ومستوياته المتعددة في السورة الواحدة[1].

والموضوع متسع الجوانب متعدد العناصر يحسن فيه الإشارة إلى مجموعة من الكتابات التي تهتم بذلك[2].

الإمام الشافعي أن الأحكام لا تؤخذ إلا من نص أو من حمل على نص "وإذا كان القرآن هو مصدر المصادر فهو مقدم عليها جميعا وهو المرجع الأول لمن أراد معرفة حكم من الأحكام أو حدود لمفهوم فإن لم يجد يرجع إلى السنة وإن لم يجد في السنة يرجع إلى الإجماع فإن لم يكن في المسألة إجماع رجع إلى القياس ... وقد تتشارك جميعا وتتكامل من خلال اعتبار الإسلام هو السبيل الجامع العام سواء لما جاء به النبي والقرآن "ويهديهم إلى صراط مستقيم" والرجوع إلى كتاب الله وسنة رسول الله أمر لازم دائما ذلك أن الحاجة إلى الهدي القرآني والنبوي دائمة متجددة ليقوم بما يرضاه منه، وشرعه له ودله عليه والتوسل بذلك ضمن عملية بناء المفاهيم والرجوع إليها والاتباع لها عودة مستمرة في بيان فهم أو مدرك بما يؤكده القصد من صيغة المضارع المفيدة للتجدد في قوله تعالى "يهدي " "ويخرجهم ويهديهم إلى صراط مستقيم". انظر: الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٣، ص ٣٤٥-٤٢٤.

[2] انظر في ضرورة معرفة الناسخ والمنسوخ:

أبـــو بكر محمد بن موسى الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة: مكتبة عاطف، د. ت، المقدمة (ص٣-١٠) ص ٢٣ وما بعدها.

وفـــي إطـــار التفســـير الموضـــوعي والنظر في مناهجه وأهدافه وحدوده، د. زاهر بن عواض الألمعي، **دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، السعودية، الرياض، ١٤٠٥هـــ، ص ٧-٩، ص ٢١-٢٢.

عبد الحميد الفرماوي، **البداية في التفسير الموضوعي**، القاهرة: د. ت ، ١٩٧٦، ص ٣٧-٦٠.

[1] انظـــر فـــي دور القرآن ومعرفة منهاجية التعامل معه في إطار بناء المفاهيم الإسلامية استمدادا من آياته، وما يفرض ذلك الوعي بمفاهيم تفسيره لتحقيق ضبط عملية التفسير للقيام بعملية البناء للمفاهيم بصورة جادة:

د. محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن**، الكويت: دار القلم، ١٩٥٧، مواضع متفرقة.

د. محمد عبد الله دراز، **مدخل إلى القرآن الكريم، عرض تاريخي وتحليل مقارن**، الكويت: دار القلم، ط٢، ١٣٩٤هـــ، ١٩٧٤م، مواضع متفرقة.

انظـــر في الحدود المنهاجية لفهم القران وآياته تلك المقدمة القيمة التي كتبها د. محمود شاكر لكتاب الظاهرة القرآنية: مالك بن نبي، **مرجع سابق**، ص ١٨ وما بعدها.

مرتضى المطهري، **التعرف على القرآن**، ترجمة: محمد جواد مهدي، الكويت: مكتبة الألفين، ١٤٠٣ هـــ ١٩٨٣، ص ٢٥ وما بعدها.

أبو الأعلى المودودي، **المبادئ الأساسية لفهم القرآن**، القاهرة: دار التراث العربي، د. ت ، و المؤلف على صغر حجمه يحمل مجموعـــة مـــن الشروط المنهاجية الهامة والمعلومات القيمة. وفي إطار الربط بين القرآن ومقاصده انظر: محمود شلتوت، **إلى القرآن الكريم**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٥، ص ٥-٨.

انظر في مناهج التفسير للقرآن قديمة كانت أم حديثة خاصة التفسير الموضوعي وأثر ذلك في علمية بناء المفاهيم:

د. منى أبو الفضل: نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، بين المقدمات والمقومات، **مرجع سابق**، ص ١-٦٨.

محمد تقي الأميني، **الأسس الفكرية الإيمانية للدستور القرآني**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٥، ١٩٨٥م،

محمد رشيد رضا، **الوحي المحمدي**، القاهرة: طبع المؤتمر الإسلامي، مطبعة نهضة مصر، ط٦، ١٣٧٥هـــ، ١٩٥٦م، ص ١٢٦ وما بعدها.

انظـــر فـــي الخطاب القرآني وأهميته في تربية الإنسان وفق مقام الاستخلاف: د. عبد المجيد النجار، الإنسان والكون في التربية القرآنية، فصل من **النشرة العلمية لكلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين**، العدد الثامن، تونس، ١٤٠٦هـــ، ١٩٨٥، ص ١٢ وما بعدها.

انظر في مصادر عملية المعرفة بوجه عام في الرؤية الإسلامية وبناء المفاهيم المنبثقة عنها:

د. محمد المبارك، المصادر الأصلية للمعرفة في الإسلام، **المسلم المعاصر**، العدد(١٣) محرم ، ربيع أول، ١٣٩٨هـــ، يناير ـــ مارس ١٩٧٨، ص ٥٣-٦٧.

انظر في القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن وفعالية مفاهيمه:

المطلب الرابع

الخبرة وبناء المفاهيم الإسلامية السياسية

تبقى هذه النقطة الأخيرة حتى تكتمل الخطوط الرئيسة لمقترح بناء المفاهيم الإسلامية السياسية ، والتي ترتكز على العلاقة بين الخبرة والمفهوم وفق أصول الرؤية الإسلامية. وبادئ ذي بدء فإن استخدام مفهوم الخبرة في هذا المجال يجب ألا ينصرف على الحركة والممارسة الفعلية فحسب، ولكن مفهوم الخبرة وفق معانيه اللغوية يعني ضمن ما يعني النظر الواضح والمعرفة الشاملة العميقة كمقدمة لحركة فعلية وممارسة علمية، ومن ثم قد تكون الخبرة تعبيرا عن نماذج تاريخية حركية أو نماذج فكرية تراثية، هذا من جانب، ومن جانب آخر فهي لا تقتصر على خبرة ماضية بل هي وفق ترابط حلقات الزمن المتواصلة والمتداخلة والممتدة تهتم بالحاضر حيث تعد خبرة معاشة معاصرة وآنية كما أنها قد تنطلق من الخبرة الماضية والمعاشة على آفاق حركة المستقبل وضرورة ضبطها وفق حقائق العبرة من خبرة الماضي ومعرفة معطيات الواقع الحاضر المعاش وإمكانات

مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، مشكلات الحضارة، ندوة مالك بن نبي، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨١م، ص ٢٨٢ وما بعدها.

انظر في اعتبار القرآن والسنة مصدرا أساسيا لتفسير التاريخ وبناء النماذج التاريخية وبيان النماذج البشرية:

د. عبد الحليم عويس، القرآن والسنة كمصدر لتفسير التاريخ، ضمن بحوث مؤتمر قضايا المنهاجية في العلوم السلوكية، **مرجع سابق**، ص١-٢٨.

انظر في القصة القرآنية ووظيفتها: القاضي أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، القاهرة: البابي الحلبي، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م ، ص ٥٩ وما بعدها.

انظر تلك الدراسة القيمة حول مجمل هذه القضايا:

محمد حسين فضل الله، **الحوار في القرآن**، قواعده ـ أساليبه ـ معطياته، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥.

انظر في السنة ودورها في بناء المفاهيم الإسلامية وضرورة رد الشبهة التي تتجه إلى هذا المصدر الأساسي:

د. مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، دمشق ـ بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨.

انظر بصفة خاصة تلك الرسالة القيمة للإمام السيوطي، **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**، القاهرة: المطبعة السلفية، نشر قصي محب الدين الخطيب، ط٣، ١٤٠٠، ص ٣-٤٥.

قارن في هذا الإطار رؤية للتعامل مع السنة في عملية البناء المنهجي والمفاهيمي يجب التحفظ على بعض جزئياتها:

Fazlur Rahaman, **Islamic Methodology in History**, Karachi, Central Institute of Islamic Research, 1965, PP. 1-84, 175-191.

وفي هذا الإطار يلفت الجاحظ في الاستئناس بالسنة إلى ضرورة معرفة مناسبة الحديث والبيئة التي ترتبط به. ذلك أن النبي ﷺ قد تكلم بالكلام المعروف المعنى عند من حضره فإذا نقلوا الكلام وتركوا المعنى التبس على العابرين وجه المعنى فيه.

انظر في هذا: الجاحظ، **العثمانية**، (الكتاب الثالث) تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٣٤هـ، ص ١٣٨-١٤٠.

انظر بصفة خاصة ذلك التمييز للأساس بين الفتوى والحكم والإقامة في تصرفات الرسول وما يعكسه ذلك في إطار منهاجية تناول السنة النبوية وما يتركه من آثار على عملية بناء المفاهيم الإسلامية:

القرافي: **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: محمود عرنوس، القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م، ص ٢٢-٢٩.-

--وفي إطار دراسة السيرة وفقه أحكامها ودور ذلك في بناء المفاهيم انظر:

عماد الدين خليل، **دراسة في السيرة**، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، د.ت، ص ٥-٣٤.

محمد الغزالي، **فقه السيرة** ، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط٦، ١٩٦٥، د. محمد سعيد رمضان، **فقه السيرة...**، **مرجع سابق**،

انظر أخيرا بحثا قيما يشير إلى مجموعة من القواعد المنهجية للتعامل مع القرآن والسنة:

د. فاروق أحمد حسن، قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة، **مرجع سابق**، ص ٣-٤٨.

تغييــره المســتقبلية فــي ظــل فهم شامل لمفهوم الخبرة يتواصل فيه الفكر بالحركة كما تتواصل فيه حلقات الزمن الماضي والحاضر والمستقبل.

(أ) الخبرة التاريخية والمفاهيم الإسلامية:

أين الخبرة التاريخية من بناء المفهوم الإسلامي؟

تساؤل له مشروعيته خاصة أن الإسقاطات التاريخية على المفهوم الإسلامي قد لعب دورا فــي تشــويه المفهــوم وربما تفريغه من جوهر معانيه، غير أن من اعتد بهذه الإسقاطات الــتاريخية في عملية بناء المفهوم الإسلامي وجعلها جزاء من المفهوم فاختلط في المفهوم جانــبه القياسي الثابت، وجانبه المتغير الذي يعنى بالواقع وتفاعل المفهوم معه زمنا ومكانا وبشــرا يقوده إعداده إلى إحالة الثابت على المتغير مما أحدث فوضى في الفهم وقيام جدل كلامــي ـ دفــاعي فــي منهاجيته ، دون أن يحاول لفت النظر إلى الخطأ المنهجي الذي ارتكب بداءة في فهم طبيعة المفهوم الإسلامي ومستوياته المختلفة. والباحث إذ لا ينفي أن يكــون للخبرة التاريخية للمسلمين دورها في هوان وتبديد المفاهيم الإسلامية والسياسية من ناحيــة إلا أنه من ناحية أخرى يجب التأكيد على أن الإسلام تحمل العنت من الساسة الذين حكمــوا باسمه ونسوا هداه أو من المجتمعات التي انتمت إليه ثم قدمت مواريثها وأهوائها عــلى مطالــبه ووصاياه ومفاهيمه الصحيحة. غير أن مكمن الخطأ والخطر كان في ذلك الاستسلام للواقع الكئيب الذي سيطر على الفقه عدة قرون، والذي فرض اغتصاب السلطة و أعــطى الحكام المتغلبين صفة شرعية، ورضي بانحرافات ثقافية واجتماعية (وسياسية) فصار هؤلاء الخلف الذي أضاع مفاهيم الكتاب التي ورثوها[1].

وعــلى هذا فإنه ليس من الصواب أن ينسب الخطأ إلى الإسلام ومفاهيمه من خلال الخبرة الــتاريخية وممارستها المنحرفة عن ذات الإسلام ومفاهيمه حيث يعد هذا خلطا من الناحية المــنهاجية يجــب دفعــه وليس يلزم رفعه وبيانه، ويبقى انتقاد آخر يكمن في طول فترة الــتجاوزات في الخبرة التاريخية عن المنهج الإسلامي الصحيح، ومن ثم فقد يدعي هؤلاء أن الفــترة الــتي تطــابق فيهــا منهاج الإسلام مع الممارسة الحركية كانت حتى الخلافة الراشــدة وهــي لا تــتجاوز ثلاثيــن عامــا وقد يستنتجون من هذا الحساب الكمي لخبرة المســلمين التاريخية أن هذه الفترة على قصرها غير صالحة لدلالة على فاعلية الفكرة في

---

[1] يقول تعالى "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَــمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ.. أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا = -- فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ... ، وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ... وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِــنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ." (**الأعراف/ ١٦٩-١٧٦.**)

انظر في تبديد المفاهيم الإسلامية من خلال الممارسة:

محمد الغزالي، **سر تأخر المسلمين**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص ٥، ١٤، ١٥، ١٧، ١٥٩،. ومواضع أخرى.

محمد الغزلي، **نظرة في واقعنا الإسلامي مع مطلع القرن الخامس عشر الهجري**، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣م، ص ٢٥-٣٠.

محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: دار الكتاب العربي، د. ت ، ص ٤٦-٥٥.

محمد الغزالي، **فقه** الدعوة الإسلامية ومشكلة الدعاة، **الأمة**: قطر، رئاسة الشؤون الدينية، رمضان ١٤٠٤هـ، ص ١٩-٢٩.

د. محمد إبراهيم الفيومي، **تأملات في أزمة العقل العربي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣، ص ١٩٦-٢٢٣، خاصة ص ٢١٢.

انظر كذلك: إبراهيم بن علي الوزير، **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري**، بيروت: دار الشروق، ط٣، ١٤٠٢، ١٩٨٢.

انظر أيضا: جمال سلطان، الإسقاط المصطلحي، مداخله ومخاطره، مجلة **الأمة**، شهرية، العدد(٦٩) السنة (٦) رمضان، ١٤٠٦، مايو ١٩٨٦م، ص ١٧-١٩.

الواقــع، والحــق أن هــذا الرأي يتضمن نوعا من التلبيس على منطقيته الظاهرة ، حيث يتناسى قاعدة منهاجية أساسية مفادها أن الحساب في هذا المجال ليس "حساب السنين" التي وافقت فيها الممارسة الإسلام الصحيح، أو السنين التي خرجت فيها الممارسة الحركية عن مقتضــى الإســلام وانحرفت عن مفاهيمه بل هو حساب "السنن" التي تحكم عملية التغيير، فــلا تحــال ــ وفق هذا الانضباط المنهجي ــ أخطاء الحركة على النهج ولا تحال أخطاء المســلمين على الإسلام، ومن ثم فإن تاريخ المسلمين يحمل تفسيره في إطار تخلف البشر عــن الــتفاعل مع السنن الإلهية والابتعاد عن جادة الإسلام ومفاهيمه وهذا هو المحك في اعتبار النتيجة وضبط عملية الحساب.

ويعــالج القــرآن الكــريم هــذه القضية مشيرا إلى ضرورة الفهم الصحيح لقضية التغيير وحساب السنن في إطار التحذير والإنذار لمشابهة أهل الكتاب في فعلهم ومن ثم في جزائهم ومصــيرهم " أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنْ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَــالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمْ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ "[1] فمع طــول الأمد يتعكر المجرى ويكثر الغش ويكثر التبديل ويتراكم، وتكون النتيجة أن تصبح أمــة المســلمين منحرفة عن طريقها، وضرورة تفحص الخبرة التاريخية من خلال ضبط معيــاري يمكنــنا من تقويم عناصر هذه الخبرة في ضوء منظومة المفاهيم الإسلامية، ذلك أن مفــاهيم مثل الخلافة أو البيعة أو الشورى، كلها مفاهيم إسلامية يمكن ضبطها وتأسيسها عــلى أســاس من القرآن والسنة الصحيحة، هذا الجانب الثابت في المفهوم، يشكل مقياسا ومعيارا لتقويم الخبرة التاريخية في إمتداداتها الزمنية بصدد مفهوما ما، مما يجعل أمر تقويم هــذه الخبرة ميسورا وبما يعني ضبط الخبرة التاريخية من خلال المفهوم القياسي وتقويمه لهــا. ومــن هنا يبدو للباحث أن فكرة النموذج التاريخي من الأفكار المنهاجية التي يمكن توظيفهــا فــي إطار إبراز البعد التاريخي للمفهوم في إطار تقويمي لهذه الخبرة ونماذجها سواء كانت خبرات إيجابية تسهم في إبراز المفهوم أو سلبية بما يعني ضرورة الاعتبار[2] بحيث يعد هذا المقصد المنهجي من دراسة التاريخ ونماذجه. وقد عرض القرآن تحقيقا لهذا مجموعــة من النماذج التاريخية من خلال الحوار القرآني التي ذكرت آثار المجتمعات السابقة، وفــي كل نموذج قرآني ينصب الفهم على مدى قرب أو بعد التجربة الإنسانية عن الاهتداء عقدية وشريعة وحياة، ومن ثم تتميز الرؤية الإسلامية برؤية مخصوصة للخبرة التاريخية، حيــث تتبنى اعتبار النظر في مسيرة المجتمعات الماضية بل حتى المعاصرة هو جزء من العــبرة الإيمانيــة التي يجب الوقوف عليها من الباحث المهتدي ليتيقن من عاقبة الضلال الفــردي والمجتمعي وليوظف هذه الرؤية في فهمه وحركته " فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُروا

---

[1] **الحديد/** ١٦.

[1] انظر تأصيلا لهذه الفكرة، د. حامد ربيع، **الدعاية الصهيونية**، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥، ص ٢١٦-٢١٨.

انظر كيف عرض القرآن نماذج تاريخية وبشرية أو التأكيد عليها، أو التحذير من خطأ وضرورة الاعتبار من هذه النماذج.

محمد عبد الله السمان، القرآن والسلوك الإنساني، **مرجع سابق**، ص ٨.

انظر تلك الدراسات التي قدم فيها د. عماد الدين خليل بعضا من النماذج التاريخية.

د. عماد الدين خليل ، **القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي**، القاهرة: مكتبة النور ١٩٨٥م.

انظر أيضا دراسة مماثلة لسابقتها حيث تركز على سقوط دول إسلامية وبيان أسباب سقوطها:

د. عبد الحليم عويس، **أوراق ذابلة من حضارتنا: دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية**، بيروت : دار الشروق، ط٢، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م، انظر بصفة خاصة المقدمة ص ٧-١٥.

كَيْــفَ كَــانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ "[١] . وفكرة النموذج التاريخي ليست إلا إعلاء لجانب الفكرة ومحــور التأصــيل الــتحقيق الهدف الأصيل من الرؤية التاريخية وهو الاعتبار، هذا من جــانب كمــا أن فكــرة النماذج الفكرية التراثية تسهم بدورها في بناء المفاهيم الإسلامية ســواء مثلت تلك النماذج الفكرية مفكرا بذاته أو مدرسة فكرية من جانب آخر بحيث ترى هــذه النماذج في إطار الخبرة التاريخية التي عاشتها، كما أن النماذج تاريخية أم فكرية ــ يجب عرض وقائعها أو أفكارها على أصول الرؤية الإسلامية ومنظومتها في المفاهيم.

(ب) الخبرة الغربية والمفاهيم الإسلامية:

إن أهم الأسباب في اضطراب الصورة حول "السياسية الإسلامية" يتمثل في فوضى المفاهيم وســيادة المفاهيم الغربية أحيانا باللفظ وأحيانا أخرى بالمعنى، ذلك أن بعض المنادين بضرورة قيــام هــذه السياســة الإســلامية والذين يخاصمونها على حد سواء يخطئون في استعمال المصــطلحات السياسة الغربية، التي تدل على فكرة تختلف في حقيقتها عن فكرة الدولة و السياســة الإســلامية، فكثيرا ما نلاحظ فيما يكتبه بعض الكتاب المسلمين المعاصرين بأن الإســلام يدعــو إلى الديمقراطية، ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الإسلام يستهدف إقامة مجــتمع "اشتراكي" كما يزعم كثير من كتاب الغرب أن الإسلام يعضد "نظرية الحزب الواحد" هــذه الــنظرية التي تؤدي إلى الديكتاتورية المطلقة، وهذه المحاولات السطحية في البحث عن مصطلحات سياسية تصلح للنظام الإسلامي ليست متناقضة مع بعضها وعديمة الجدوى من الناحية العملية فقط، ولكنها تنطوي على خطر أكيد يتمثل في النظر إلى قضايا المجتمع الإســلامي مــن زاوية التجارب التاريخية الغربية وحدها، الأمر الذي قد يؤدي إلى تخيل تطورات قد تكون صحيحة أو مغلوطة بحسب وجهة نظر الشخص المراقب، ولكنها قد لا تقع مطلقا في داخل نطاق نظرة الإسلام الكبرى، وعلى هذا فإنه يجب الوعي ــ كما يؤكد محمــد أسد ــ بأن الشخص الأوروبي أو الأمريكي يتحدث عن "الديمقراطية" أو "التحرر" أو "الاشــتراكية" أو "الــثيوقراطية" أو "الحكومة البرلمانية" أو ما شابه ذلك من مصطلحات مــثل "اليميــن" أو "اليســار" و "الرجعية" و "الاتجاه المحافظ" و "التقدمية" و "الاستنارة" و "رجــل الديــن" وغيــره مــن المصطلحات ليس المجال هنا لإحصائها، فإنه يستخدم هذه المصــطلحات وفي ذهنه أحداث الغرب التي صنعها في حاضره وماضيه كله، وفي حدود هــذه التصورات التاريخية لا تكون هذه المصطلحات في موضعها الطبيعي فحسب ولكنها تصــبح ســهلة الفهم معروفة المقصد، ذلك أن ذكرها يحشد في الذاكرة كل الصور الذهنية عما حدث في الماضي وما قد يحدث في المستقبل خلال التطور التاريخي للغرب.

بــل أنه حتى في الغرب فإن مصطلحات "الديمقراطية" و "الحريات الديمقراطية" تستعمل، وقــد استعملت فعلا للدلالة على معان متفاوتة كل التفاوت وعلى هذا فإن تطبيقها ــ سواء فــي صــيغة الإثــبات أو النفي ــ على نظرية الإسلام السياسية قمين بأن يخلق نوعا من الغمــوض وما يقال عن الديمقراطية .. يقال عن أغلب المصطلحات السياسية والاقتصادية الــتي تــلعب دورا أصــيلا فــي الفكر الغربي(بمعنى أن جذورها تمتد إلى أعماق تاريخ الغــرب) ولكنها تصح جد مهمة عندما يراد تطبيقها على الخبرة الإسلامية على هذا يمكن تــأييد القــول " ...أنــه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق

---

[١] آل عمران/ ١٣٧.

المصـــطلحات الـــتي لا صـــله لهـــا بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية، إذ للفكرة الإســـلامية نظامـــا اجتماعيا متميزا خاصا بها وحدها يختلف من عدة وجوه عن الأنظمة الســـائدة فـــي الغـــرب، ولا يمكـــن لهـــذا الـــنظام أن يدرس ويفهم إلا في حدود مفاهيمه ومصـــطلحاته الخاصـــة وأن أي شـــذوذ عـــن هذا المبدأ سوف يؤدي حتما إلى الغموض والالتـــباس بدلا من الوضوح والجلاء حول موقف الشرع الإسلامي تجاه كثير من القضايا السياسية والاجتماعية التي تشغل الأذهان في الوقت الحاضر[1].

ذلـــك أن الإســـلام يضـــع منظومته في المفاهيم (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) على أســـاس شـــريعة ســـماوية (الوحي) وهذه الشريعة هي في نظر المؤمن من الناحية الدينية (مطـــلقة وملزمة وغير قابلة للتعديل)، بينما الأفكار والأطروحات الفلسفية الوضعية وكذلك المفـــاهيم ومنظومتها المرتبطة بها، هي ولا جدال في ذلك عندهم ــ رؤى بشرية عرضة لتغييرات شتى بين حين وآخر.

(ج) خبرة الواقع المعاش والمفاهيم الإسلامية:

إن معظـــم الـــرؤى الوضعية في مجملها تدعي اهتماما بالواقع المعاش وبخبرته، ومن هنا كـــان بـــروز معظـــم الأبحـــاث المسماة بالامبيريقية والتجريبية، وقد تراوحت تلك الرؤى الوضعية بين اعتبار الواقع كمصدر أساسي وهام في (بناء المفاهيم وتطويرها وتعديلها بل وأحيانـــا اخـــتفائها) بـــل إن معظم هذه الرؤى ــ إن لم يكل كلها ــ قد اعتبر الواقع أساسا تبـــنى عـــليه الـــنظرية ومفاهيمهـــا، وفي كثير من الأحيان محك صدقها وصحة مفاهيمها الأساســـية[2] وهـــذه المواقـــف على تعددها تنصرف على تفسير نشأة المفاهيم وتطويرها وتعديلها في الفكر الغربي بارتباطها بخبرة تاريخية في مسيرته الحضارية.

وإذا كان في الإمكان التجاوز عن الأمر الأول (أي اعتبار الواقع كمصدر للمعلومات) فإنه لا يمكـــن تقـــبل هـــذا التوجه بصدد العلاقة بين الواقع من جانب والنظرية ومفاهيمها. من جـــانب آخـــر حيـــث تـــأخذ العلاقة شكلا يتضمن إعلاء لجانب الواقع والتحكم في عملية التـــنظير ومـــنها المفاهيم، وهي بذلك لا تملك إلا أن تتبدل دائما وتدور حول حركة الواقع والخضـــوع لتصـــوراته حيـــث لا يمكن لأي مفهوم وضعي أن يدعي استقلالا عن الواقع والخـــبرة بينما الأمر يختلف إذا استمدت تلك المفاهيم من مصدر ثابت تكفل الله بحفظه له من الشمول والعموم والاستقلال عن كافة الأهواء وكافة ضغوط الواقع.

إن ضـــبط المفهـــوم تحت دعوى الإجرائية من ناحية والاهتمام بالواقع من ناحية أخرى، يصـــبح زعما يؤكده أن التعريف الإجرائي ليس إلا تعريفا دراسيا مؤقتا وربما متغيرا وهو مـــا يـــنافي مهمة الضبط التي تشكل جوهر المنهاجية، اللهم إلا إذا أريد به ضبط الدراسة

---

[1] انظـــر بصـــفة أساســـية: محمد أسد، **مـــنهاج الإسلام في الحكم**، نقله إلى العربية : منصور محمد ماضي، بيوت، دار العلم للملايين، ط٥، يناير ١٩٧٨، ص ٤٥-٥٢.

انظر أيضا تلك الفكرة الجيدة التي عبر عنها، د. علي شريعتي، بما أسماه "جغرافية الكلمة"

د. عـــلي شـــريعتي، **العـــودة إلى الذات**، سلسلة ألف كتاب وكتاب، ترجمة: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦هـــ، ١٩٨٦م، ص ٢٦٤ وما بعدها.

[1] انظر العلاقة ما بين النظرية ومفاهيمها والواقع.. د. أليكس أنكر، **مقدمة في علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم د. محمد الجوهري وأخرون، القاهرة: دار المعارف ، ط٤، ١٩٨٠، ص ١٨٢-١٩٢.

وفي معنى النظرية العلمية واعتمادها على الواقع انظر:

د. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، **مرجع سابق**، ص ١٣-١٦.

انظر كذلك: د. علي ليلة، البنائية الوظيفية.. **مرجع سابق**، ص ٥-١٨.؟

الجزئية التي يقوم بها الباحث وهو ضبط مؤقت يقع في مجال التناقض في إطار التراكم المعرفي من خلال دراسات متتالية حيث تتبنى دراسات أخرى معاني لذات المفهوم مختلفة وتركـز على جزئيات أخرى مدعية أن ذلك هو تعريفها الإجرائي، كما ينبع التناقض من ناحيـة أخـرى من كونها مفاهيم تدعي انعكاسها من الواقع وتعود إليه، دون أن يكون بين المفهوم والواقع علاقة اهتداء وتقويم، فالمفهوم الإجرائي الذي يعتمد فكرة المؤشرات ــ قد يحـاول أن يشـكل أداة تفسير للمجتمع الإنساني، ولكنه تفسير آني يرتبط باللحظة المعاشة ملتصـقا بالبقعة المكانية متأثرا بكل شكل ظاهري وبكل معلومة متغيرة. وهذا التغير يجعل من المفهوم الذي يعود إلى الواقع ــ الذي قد يختلف عن سابقه ــ مفهوما دائم التغير، ذلك لأنـه يقيـم وزنا كبيرا لكل مظهر ولكل لون ويعتبر كل شكل أو ملمح " حقيقة" مجتمعية تصلح قاعدة للبناء (في المفهوم) ولا يميز في ذلك بين عنصر الثبات وعنصر الحركة ولا بين الخير والشر أو بين الصالح والطالح، لأنه لا يقصد ذلك ولا يستطيعه.

بينما المفهوم الإسلامي ــ يقوم وفق الرؤية الإسلامية قياما منهجيا على الطريقة الإسلامية فـي معالجـة الواقـع أي فهم المشكلة أولا ــ وتنزيل الحكم الشرعي (المبين في المفهوم وشرائطه) بعد استنباطه من النصوص عليها.

ذلك أن الرؤية الإسلامية التي تشكل المنبع والإطار لموضع الدراسات الإنسانية ليس لديها حكم أو قاعدة شرعية في غير محل، وترفض أي جهد إنساني لا يحقق قيمة، وترفض أي عـلم لا ينـتفع به، أو لا يرتبط به صلاح الناس، وتشترط في أي معلومة يتوصل إليه أن تعرض على الأدلة وأن تقاس بمقياسها.

الـرؤية الإسلامية وكذلك المفاهيم المنبثقة عنها ــ منضبطة ابتداء ومسارا واتجاها ونتائج وملـتزمة فكرة وطريقة، والمفهوم الإسلامي يجب أن ينطلق من صميم الرؤية الإسلامية التي تعنى أن كل عمل هو عمل إيماني وهو ثمرة تعقل موقفي واع وملتزم بالاهتداء .. وهذا هو فـي التنظير الإسلامي ــ ومنه بناء المفاهيم الإسلامية ، ذلك أن أي عمل تشريعي أو نظري، أو حـركي، فـرديا كان أو جماعيا ينبغي أن يتقيد بالعرض على مفاهيم الرؤية الإسلامية، وهذا التقيد هو الأصل في أفعال الإنسان ــ من وجهة النظر الإسلامية ــ وهذا ما يفرض بـذل أقصى الجهد في تجسيد وضبط المسار الإيماني للفكر والعمل، وفي ضبط كل أشكال الفهم والحركة في الحياة الإسلامية، وفي توظيف الشروط التي تشكل رابط الحركة بمقتضى المفهـوم، حيث تجعل كل فعالية نظرية مقدمة لأداء إسلامي أو أساسا لأداء إيماني متحقق فـي واقـع معاش فعلا أو قابل للتحقق فيه ــ وعليه فإن المفهوم وفق الرؤية الإسلامية ــ وفـي كـل مجالات المعرفة ومنها المعرفة السياسية ــ لا يلقى جزافا، أو تقليدا، أو اتباعا لهـوى، وإنما هو نبتة طيبة تنبت في تربة صالحة، وتنشأ في مناخ صالح لتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، فإن لم تكن كذلك فهي سلبية وجب الخلاص منها اهتداء بنص القرآن.

إن الرؤية الإسلامية التي تتميز بشمول مفاهيمها فتؤكد على جوانبها الحركية، إنما تعبر عن أن الحـركة المهـتدية ليست إلا تطبيقا عمليا للأفكار ولطريقة الحياة الإسلامية ومفاهيمها الأساسية بواسطة الوسائل والنظم والأساليب في ظل مناخ مهتد، ولا يتم هذا برعاية ما هو سـائد في المجتمع أو الرضوخ للواقع بل "بتجسد الأفكار والمفاهيم الإسلامية في ظلال الشريعة الإسـلامية تجسيدا نقيا مستمرا متحركا في الاتجاه العالمي مرتبطا بمرضاة الله.."، ذلك أن الإيمان (ومفاهيمه) هو الذي يخلق الإنسان خلقا جديدا ويكونه باستمرار ويمكنه من مواجهة السلبيات ومن دون أن يحول بينه وبين الحياة وهو تطبيق متنوع تنوع موقف الأداء.

وعلاقة المفاهيم بالواقع تكمن في استقلالها عنه من حيث بنائها الثابت، ولكنها تهتم به تعاملا (تقويميا إذا انحرف وتكريسا وتأكيدا إذا التزم واهتدى) إنها علاقة تقويم مستمرة ومتجددة لكل سلوك، فرديا كان أو جماعيا، قيادة كان أو رعية أو عالما.

ومن ثم فإن تفاعل المفهوم في بنيانه الثابت المستند إلى الأصول مع الواقع لا بد وأن يترك دلالات معاصرة للمفهوم تمثل استجابات نظامية وحركية له (تختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والأحوال) والتي تشكل جانبا متغيرا في المفهوم الذي يشكل نطاق الاجتهاد البشري المتواصل والمتجه بالتفاعل معها.

وخلاصة القول أن العلاقة بين الخبرة في مستوياتها الفكرية والنظامية والحركية، وفي تنوع عناصرها (الماضي- الحاضر- المستقبل) ، وفي علاقتها بخبرات أخرى وأفكارها ونظامها وحركتها (الخبرة الغربية) تعبر عن رؤية متميزة، تكمن في أن الرؤية الإسلامية -تشكل الرؤية الوحيدة في هذا المقام، التي تستقل- ولا تلتبس مع خبرة الواقع أيا كانت. وهي بامتلاكها هذا المعيار المستقل الثابت المتمثل في الوحي تملك قدرات لا محدودة في بناء نسق قياسية قادرة على تقويم الخبرة واعتبار الواقع دون الخضوع لعناصر الخبرة أو تحكيم الواقع، وعلى هذا يرتبط الحكم بالدليل ولا ينفك عنه في جوهر الرؤية الإسلامية.

وتبدو عملية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية من القضايا ذات الأهمية لسببين:

الأول: حالة التقليد للغرب في إطار من المفاهيم والمقاييس الشائعة والسائدة في الإطار الأكاديمي والبحثي في العلوم السياسية في الغرب دون أدنى اعتبار للاختلاف والتمايز.

الثاني: حالة التفريط من جانب الباحثين في مجتمعات المسلمين إما من جراء حالة الانهزام حيال المفاهيم الغربية ومن ثم تبنيها وإهمال منظومة المفاهيم الإسلامية بدعوى البعض أنها سبب لحالة التخلف، أو التفريط في المفاهيم الإسلامية معنى وحركة بتبديد معطياتها وطمس حدودها وشروطها.

وتحدد من خلال هذه الأسباب الداعية لعملية بناء المفاهيم الإسلامية[1] أهم أهدافها في:

الأول: تحقيق الهوية والاختصاص والتمايز لمنظومة المفاهيم الإسلامية الطابع والمصدر والوسائل والغايات.

الثاني: تحقيق الانضباط لفوضى المفاهيم الشائعة والمنتشرة ومراجعة معظمها وفق قواعد الرؤية الإسلامية.

الثالث: التعامل مع الإنسان المسلم بوحدات من المفاهيم قادرة على أن تمس حقيقة تكوينه - رغم هامشيته الظاهرة في فهمه للإسلام- حيث تستطيع هذه المفاهيم أن تفجر الطاقة الحضارية الكامنة من خلال التعامل بمفاهيم الإيمان (الفرض- الحرام والحلال- رقابة الله... إلخ) بما يحقق أقصى درجات الفاعلية.

وهذه العملية يجب أن تحدد أهم أدواتها المتمثلة في فهم اللغة العربية وقواعها والقواعد التي ارتبط بعمل أصول الفقه في التعامل مع الألفاظ والمعاني، وقواعد تحليل النص والحديث، كما تؤكد على المصدر الأساسي والتأسيسي لبناء المفاهيم الإسلامية حيث يمثل الوحي ــ قرآنا وسنة ــ والأساس الأصيل لعملية البناء للمفاهيم في جانبها الثابت.

---

[1] انظر في إطار الدواعي والإمكانات لضرورة بناء إطار مفاهيمي بديل لعلم سياسة إسلامي معاصر، مع تعرض لتوجهات مختلفة في هذا المقام

Mona Abul-fadl, **Towards An Alternative Conceptual Framework for the study of Contemporary Muslim Politics**, Unpublished paper, Cairo, 1985

كمـــا يجب التحذير من مجموعة من المزالق في عملية بناء المفاهيم والانحراف في أدائها، ذلــك أن الفطنة تقتضي ونحن بصدد ذلك ألا يستغرقنا موقف الدفاع بل لا بد من استيعابه فـــي إطار رؤية نقدية علمية، تتخطاه إلى البناء والتأسيس، ومن الضروري التحديد الدقيق لمعركة الدفاع ومساحتها ووسائلها والهدف منها دون أن يستغرق جهودنا ويستنفد طاقاتنا، ذلــك أن الاستمرار في مواقف الفكر الدفاعي لا تعني تقدما ولا تبصر بالأمور ولا شمولا فـــي الرؤية وإنما تعني مراوحة في المكان ولو بذل كل الجهد، كما تعني انفعالا ولا تعني فعلا، فضلا عن ذلك يجب الوعي ونحن بصدد بناء المفاهيم الإسلامية بعدم التأثر بالمجتمع المعاصـــر والمعاش في الفكر والعادات والانطلاق من أفكاره وعاداته ومحالة تأويل النصوص الإســـلامية لـــتوافقها، وكذلك عدم التأثر بأفكار معنية في مجتمعات المسلمين حيث تختلط الخـــبرة بـــالمفهوم، رغم أن هذا ليس فهم الإسلام الصحيح المستند إلى الأصل من الكتاب والســـنة، وكذلــك الوعـــي بعدم التسرع في الاستنباط من نص أو أكثر من غير استقصاء للنصوص الواردة في الموضوع أو عدم استيفاء العناصر اللازمة للقدرة على الاستنباط كما أنـــه يجب الوعي ونحن بصدد بناء المفاهيم الإسلامية ألا نحاول تبديدها لدفع تهمة الجمود عـــنها، ذلك أنه في سبيل دفع تهمة الجمود والتي قد يلصقها البعض بالمفاهيم الإسلامية ينحرف الـــبعض إلى أقصى الطرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه هذه المفاهيم من مرونة في التطـــبيق حـــتى بـــلغ بهذه المرونة حد الميوعة.. التي تجعلها صالحة لأن تكون ذيلا لأي نظام وتبعا لأي هوية وبذلك تنتهي وظيفة تلك المفاهيم القياسية والمعيارية والتقويمية..

وعليه فإن أهم خصائص المفاهيم الإسلامية تتمثل فيما يلي:

أولا ــ من حيث المصدر:

إن المفــاهيم الإسلامية تستمد من مصدر ثابت (لا يتغير ولا يتبدل) "إنا نحن نزلنا الذكر وإنــا له لحــافظون" ومن ثم هي تضفي على المفاهيم ثباتا في جانبها المستمد من المصدر التأسيسي (الوحي).

كمــا أنهــا تستمد من مصدر مستقل متميز عن كافة المكلفين فلا يتدخل فيه بشر كائنا من كــان بالتعديل وفق لهوى أو مصلحة، ذلك أن العبرة في الاستدلال بالدليل، وهذا المصدر مســتقل عــن الخبرة التاريخية أو الخبرة المعاشة ــ وإن كان يعتبرهما، مثال ذلك أسباب الــنزول التي هي عبارة عن وسائل معينة وأضواء كاشفة لكيفية تنزيل النص القرآني على الواقعــة التاريخية وإدراك أبعاد الصورة التطبيقية لمدلولات الخطاب حتى يمكن فيما بعد القيــاس و(تعديــة) الرؤية القرآنية وإعطاء الحكم الشرعي للأحداث المتجددة ولا يمكن أن نتصــور أن الــنص القرآني مقتصر عليها ولا يتعداها إلى غيرها من الواقع المماثلة لأن ذلك يقضي على حقيقة الخلود والقدرة على العطاء المستمر، لذلك لا يمكن اعتبار أسباب الــنزول مــن السدود والقيود للنص خاصة وأن القرآن أكد على ضرورة الاعتبار لأولي الأبصار، وأن العبرة عند علماء الأصول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما أن اعتبار أســباب النزول لا يعني بحال وفق التفسير السابق تحكيما للواقع في النص. كما أنه أخيرا يتصف بالعموم في مخاطبة كافة المكلفين في إطار من تكريس قيمة المساواة في التكليف، ولكن لكل دوره المخصوص وفق حكم التكليف (وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته).

ثانيا: من حيث طبيعتها:

- فــإن المفــاهيم الإسلامية تستمد من الرؤية الإسلامية التي تتصف بالشمول والكلية لتلك الطــبيعة التي تؤكد شمولا لكافة الجوانب والمستويات كما تفترض الرؤية الكلية التي لا تعتبر الجزء إلا في إطار الكل.
- وهي بالضرورة بما تتضمنه من خطوط للحكم الشرعي تعد مفاهيم ضابطة وقاسية تقوم بعمــلها كمعايير تقويمية، وحيث أن دليل الحكم في الشريعة هو الشرع لا العقل ومهمة العقــل هــي فهم الحكم الشرعي من الدليل لا الدلالة عليه، فتلتزم الرؤية الإسلامية وما ينبــثق عنها من مفاهيم بدلالات النصوص كما تشكل العقيدة الإسلامية الأساس والقاعدة لــلمفاهيم الإســلامية، كمــا تعد المفاهيم بدورها ضابطا ومعيارا على أساسها يمكن فهم مســيرة المجــتمع الإنســاني عامة والإسلامية خاصة، كما أن المفاهيم تعبير عن نسق قياسي بالنسبة للمجتمع ولا تنتج عنه.

فضــلا عن أنها تتميز بالخصوصية والأصالة، ذلك أن البحث في دائرة التصور الإسلامي والمصــادر الإســلامية يجعل تميز المفاهيم الإسلامية وأصالتها في مواجهة مفاهيم الغرب الســائدة ضــرورة منهاجية، حيث أنه من البدهي ارتكازها على العقيدة والرؤية الإسلامية فــي شــمولها وتساند جزئياتها فتشكل منظومة مفاهيمية يجب أن تتساند عند البحث (يشد بعضــها بعضا) في مواجهة منظومة المفاهيم الغربية، كما يتأكد تميزها بأخلاقيتها وقيمتها وهــي لا تعتذر عن ذلك مثل الدراسات والمفاهيم الوضعية التي تدعي حيادها وبعدها عن إطــار القيــم والأخلاق، إذ تعتبر ذلك من صميم الاستقامة العلمية ــ وهي أخيرا واقعية، بمعنى أن جانبها الثابت ــ رغم استقلاله وتميزه عن الواقع وضغوطه ــ يعتبر ذلك الواقع الــذي يشــكل عطاءهــا المســتمر والمــتجدد من خلال استجابات هذه المفاهيم النظامية والحــركية لــتحدياته، فهي إن استقلت بناء لا تستقل تعاملا وهذا هو جانبها المتغير، وهو أمر يجب بيانه حتى لا تلتبس الأمور.

في هذا الإطار السابق ــ فإن الموقف من المفاهيم الشائعة في علم السياسة يتضمن مجموعة من القواعد الأساسية:

أولا: المفاهيم الشرعية مقدمة على ما عداها من مفاهيم وذلك وفق قاعدة التصاعد في سلم الحقائق في علم أصول الفقه، فليس هناك حقيقة اجتماعية أو مفهوم اقتصادي أو سياسي بمعنى أنها تنبع من الاجتماع والاقتصاد والسياسة بل هناك حقيقة (ومفاهيم) شرعية وحقيقة لغوية ، وحقيقة عرفية وهي كلها تتعلق باستعمال مفردات اللغة في معان محددة، وحينما يتحدد معناها كمفاهيم أي كمعان مفهومة لدى الباحثين والفقهاء فإنها يمكن أن تنتظم في مجال دون آخر، ولكن من غير أن تصدر عن المجتمع أو الاقتصاد أو عن السياسة كجسم معرفي مستقل عن المنهج الإسلامي الماثل في الأدلة وتصبح بعدئذ حقائق إسلامية ومفاهيم شرعية.

ثانيا: ضرورة استخدام المفهوم الإسلامي الأوضح حين تتعدد المفاهيم مع خشية الالتباس مثل استخدام مفهوم الوحي كدلالة على الأصول المنزلة بدلا من مفهوم التراث حتى لا يختلط المنزل بالبشرى.

ثالثا: ضرورة الاجتهاد فيضع مفاهيم إسلامية أصيلة وبديلة للمفاهيم الغربية وتبرز حقيقة التميز في طبيعة وغاية ومقاصد مثل مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدلا من مفهوم المشاركة، والنصح بدلا من المعارضة والاستقامة بدلا عن الموضوعية.

رابعا: ضرورة النظر إلى المفاهيم الغربية بالرؤية النقية الإسلامية ، فيجب عدم الاقتصاد على فض الالتباس اللفظي فحسب، بل الالتباس في المعنى والدلالة مما يتطلب البيان ثم تقدم البديل الإسلامي في إطار من فهم صحيح.

خامسا: ضرورة الاهتمام ببناء مجموعة من المفاهيم المنهاجية وبيان كيفية استخدامها في الدراسات الإسلامية مثل (القياس الفقهي والمقارنة المنهاجية ــ المصلحة الشرعية ــ الضرورة الشرعية ...والذرائع) وضرورة بيان الجانب القياسي المنهجي في المفهوم بما يتضمن بيان حدود تحقيق المفهوم وشروطه.

سادسا: ضرورة تحقيق وتحرير مناط المفاهيم الإسلامية التي اختلطت أو تشابهت مع المفاهيم الغربية مثل: التراث ــ الشورى ــ النهضة ــ الاستنارة ــ الخلافة والتحرز في ترجمة هذه المعاني التي قد لا تؤدي مضمون هذه المعاني والمفاهيم التراثية.

سابعا: ضرورة تحقيق انضباط تعدد المفاهيم في الفكر الإسلامي، حتى لا تختلط المفاهيم بلا داع.

ثامنا: ضرورة الضبط اللغوي للمفهوم حتى لا تتسرب معان سيئة للمفهوم خاصة عند الترجمة، مثل مفهوم الوضوعية (الموضع والمختلق) ــ التنمية.

تاسعا: رفض المفاهيم الغربية الموسومة بالوصف الإسلامي (الاشتراكية الإسلامية) لعدم صلاحيتها للتعبير عن الأفكار الإسلامية.

عاشرا: المراجعة المستمرة للمفاهيم من ضبط لمفاهيم الغرب الشائعة وتقديم الرؤية النقدية لها، والضبط للمفاهيم الإسلامية وفق مقتضياتها وشروطها وتنقية ما تركته الخبرة على المفهوم وثباته، والتأكيد على استجابات المفهوم وفق حوادث العصر.

والمراجعة على هذا النحو يجب أن تواجه كافة الصور التالية[1]:

---

[1] انظر في تفصيل ذلك: عبد الرحمن حسن حنبكة، **الإسلام الصافي**، ضمن استراتيجية العالم الإسلامي، مجموعة المحاضرات التي ألقيت بوزارة الحج والأوقاف، المملكة العربية السعودية، وزارة الحج والأوقاف، ذو الحجة ١٣٩١هـ يناير ١٩٧٢، ص ١٧٨-٢١١.

الأولى: وهـــي الصـــورة المختلطة في مفاهيم بعض الناس لحقيقة التعاليم الإسلامية، حيث تختــلط ولا تــدرك مكانــتها الصــحيحة وتتعلق بها الشوائب الناتجة عن تداخل عناصر الصورة وتمازج بعضها في بعض وعدم تمايز حدود كل منها[1].

والـثانية: هـــي الصـــورة الـــتي تدخل فيها أخطاء لدى بناء المفاهيم الإسلامية الصحيحة وطبيعي أن تكون هذه الأخطاء غير مطابقة للحقيقة الإسلامية.

والثالثة: الصورة المشوهة للمفاهيم الإسلامية المصاغة من قبل خصومها.

والـــرابعة: الصورة التي حدث فيها تغير في النسب بين مفردات ومفاهيم الإسلام، لذا أخذ بعضـــها مـــن المســـاحة الكـــلية في الأفكار والنفوس أكثر من نصيبه المقدر له في أصل التشـــريع الإسلامي بما يؤديه من خلل في وحدة النظام الكلي للمفاهيم الإسلامية التي تكمل بعضها بعضا.

وتحتاج مراجعة المفاهيم – وفق هذا السياق– إلى جهود مكثفة لتتبع تاريخ المفهوم وتطوره[2]

وأخيـــرا تجـــدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة لعملية تأصيل المفاهيم الإسلامية السياسية قد سبقتها دراسات في هذا التأصيل النظري ولو على سبيل الإشارات المجملة[1].

---

(1) في إطار عملية مراجعة المفاهيم السائدة فإن الباحث يزكي ذلك المشروع الذي يلفت النظر إليه: د. معن زيادة من ضرورة:

١- التوسع بمسح المصطلحات التي دخلت العربية مؤخرا.

٢- التوسع بربط دخول هذه المصطلحات إلى العربية بالتطورات الفكرية خاصة والتطورات الاجتماعية التي أحاطت بالمجتمع العربي الحديث.

انظر : د. معن زيادة: مدخل لدراسة مصطلحات عصر النهضة السياسية. (٢) **الفكر العربي**، العدد(٣) السنة الأولى، أغسطس ـ سبتمبر ١٩٧٨، ص ١٣٦-١٤٤. انظر أيضا:

Leon zoledek, "The Language of the Muslim Reformers of the Late 19th Century", **Islamic Culture**, No3, July, 1963, PP. 155-162.

غيـــر أن الـــباحث قد يضيف إلى هذا المشروع البحثي خطوة ثالثة هامة، يجب القيام بها في إطار تلك الرؤية المسحية، بحيث يتطرق إلى النقد المنهجي لتلك المفاهيم المستحدثة على أساس من معايير الرؤية الإسلامية، وما يؤديه تبني هذه المفاهيم في إطار النسق المعرفي خاصة تلك المفاهيم الغربية ومدى تأثير ذلك على نتائج الدراسة وطرائق بحثها وطبيعة مصادرها.

قـــارن في هذا السياق رؤية البعض ممن يكيفون الموقف المنادى بضرورة التزام المفاهيم الإسلامية الأصيلة والاستغناء بها عن أسماء أعجمية بأن ذلك "يعكس موقف أيديولوجيا عاما يميل أكثر فأكثر إلى تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوروبية".

انظـــر محمد عابد الجابري، "الشورى غير ... والديمقراطية غير .. " مجلة **اليوم السابع**، العدد (٩٢) السنة الثانية، ١٠ شباط (فبراير) ١٩٨٦، ص ٤٤. وحقيقة الأمر أن هذا الرأي يبسط الأمور أكثر مما تحتمل.

(2) مـــن أهم الدراسات التي توفرت على دراسة قضية المفاهيم ومعالجة الوضع الراهن لها من حيث التباسها وغموضها، وأثر المراحل الفكرية التي يمر بها واقع المسلمين على عملية بناء المفاهيم، وضرورة التأكيد على ذاتية الإسلام أمام المذاهب والعقائد، وضرورة ضبط ازدواجية وتشويه المفاهيم الإسلامية وضبط النسب في نظام الإسلام ومنظومته، المفاهيمية، وقضية سلم المفاهيم ومـــنهاجية بنائها والمزالق التي تواجه هذه العملية، ومراجعة التصنيفات والمصطلحات الجديدة والألفاظ المستحدثة وأثرها على منظومة المفاهيم الإسلامية مثل (مفاهيم الاشتراكية والديمقراطية...إلخ). وضرورة القيام بعملية تصحيح المفاهيم كعملية جوهرية وارتباط ذلك جميعه بعملية مراجعة نقدية ومنهجية تأخذ في الاعتبار مفهوم البدعة ومبدأ سد الذرائع في التعامل مع تلك المفاهيم المستحدثة، انظر: محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

انظر أيضا: أنور الجندي، **تصحيح المفاهيم الإسلامية**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨م ، ص ٣ وما بعدها.

كمـــا تعـــبر دراســـات مالك بن نبي في مجملها عن موقف ثابت العناصر والأركان يمكن استدعاء معظم عناصره في إطار عملية بناء المفـــاهيم الإسلامية السياسية: إن فكرته في التمييز بين الأفكار الميتة، والأفكار القاتلة، حيث تشكل الأولى أفكار فقدت الحياة بينما الأخرى تســـتعيرها مـــن الغرب، يمكن سحبها على عملية المراجعة للمفاهيم المتعددة المنتشرة في الواقع الإسلامي وما تخلفه من آثار في النظر والحركة. انظر: مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، القاهرة: مكتبة المتنبي، بيروت: دار الفكر، ط٢ ١٩٧١، ص ١٧٢-١٨٥.

كما أن فكرته في المعامل الاستعماري في إطار التلازم بين وجهتين لها، الاستعمار والقابلية للاستعمار، وضرورة التمييز والتصرف عـــلى أسباب العطالة، فتحد الظروف الناتجة عن الاستعمار وكذلك الأسباب الناجمة عن القابلية للاستعمار، بحيث يستطيع العالم الإسلامي أن يحدد الوسائل المناسبة للقضاء على صروف عجزه التي شلت حتى الآن جميع مشروعاته، وهي تعطي الأولوية للتحرر من أثر الاستعمار في احتلال عالم الأفكار المفاهيم من ضرورة التحرر أولا من سبب فاعليته في واقع المسلمين وهو القابلية للاستعمار.

انظر: مالك بن نبي، **المرجع السابق**، ص ١٧٦. مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠، ص ١٠٤-١٠٥. مالك بن نبي: **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسكاوي، د.عبد الصبور شاهين، القاهرة: دار الفكر ط٣، ١٩٦٩، ص ٢١٩-٢٣٣.

كما أن هناك نماذج تطبيقية على ندرتها تتفق وهذا المقترح، خاصة في مجال النظرية السياسية. ومن الجدير بالإشارة أن المتابعة لموضوع بناء المفاهيم بوجه عام هو أمر حري بالاهتمام[٢].

---

[١] انظر محاولة لبناء مفاهيم إسلامية أصيلة ودلالاتها السياسية في إطار إرساء منظومة متكاملة للنظرية السياسية الإسلامية تلك المقالة القيمة
Aziz Ahmed, The Nature of Islamic Political Theory, **Op. cit**

وتكونت منظومته المفاهيمية من أحد عشر مفهوما ترتبط ببعضها:

١- الدين وأسس المنظومة السياسية.
٢- المؤمن.
٣- الملة الإسلامية والأمة.
٤- مفهوم الخلافة والملك.
٥- التكوين السياسي للخلافة.
٦- الشورى والمؤسسية.
٧- مفهوم الطاعة والسلطة.
٨- الشريعة روح المؤسسة الإسلامية.
٩- الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
١٠- نظرية الأموال والاتحاد الاقتصادي.
١١- الخير مقصد الحياة والمنظومة الإسلامية.

وفي إطار محاولات قام بها الزملاء في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية انظر: مصطفى محمود منجود، الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٨٤، ص ١-٣٥ وما بعدها. حيـث حاول الباحث وبشكل منهجي أن يقوم بتأصيل مفهوم "الفتنة والإشارة إلى دلالاته السياسية، وذلك في إطار دراسة نموذج تاريخي في فترة زمنية محددة بما عرف "بالفتنة الكبرى" على عهد الخليفة الراشد عثمان (رضي الله عنه).
انظـر أيضـا في إطار بناء نظرية الجهاد ودلالاتها السياسية المعاصرة : عبد العزيز صقر، **نظرية الجهاد في الإسلام**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد ، ١٩٨٣.
وهذه النماذج تحرت العناصر الأساسية في بناء المفاهيم الإسلامية السياسية بحيث يمكن أن تشكل نماذج جيدة لعملية بناء المفهوم.

[١] يعكـف المعهـد العـالمي للفكر الإسلامي على إصدار مشروعه حول المفاهيم يقدم فيه النماذج المختلفة لعملية بناء المفاهيم وضرورات تفاعلها وتشغيلها. كما يقوم الباحث بعمل دراسة حول الجهود المختلفة في عملية بناء المفاهيم ومراجعتها ، واقترح في هذا الصدد استكمالا لهذا البحث حول بناء المفاهيم الإسلامية، أن يتناول جملة المفاهيم المتعددة السائدة داخل الحقول المعرفية المختلفة ومحاولة تصنيفها وإثبات المواقف حيالها.

الفصل الثالث

منهاجية التجديد السياسي: المنظور الأصولي ومداخل منهاجية الاجتهاد

يعتبر البحث في خطوط عامة وأصيلة لمنهاجية التجديد السياسي والتي ترتبط بالخبرة الإسلامية عملية شاقة وذات أهمية في آن واحد. وهي تعني -ضمن ما تعني- أن المفهوم المتميز للاجتهاد والتغيير يقود إلى تأسيس منهاجية خاصة في الدراسات الإسلامية تفرض ـ بدورها ـ نوعا من التعامل مع مفاهيم مخصوصة تحمل صفات المفهوم الإسلامي وخصائصه، أهمها على الإطلاق أنها ذات صفة معيارية تصلح لتحقيق مقصد الضبط المنهجي في صوره المتعددة (من ضبط المفهوم والتفسير والتحليل والتقويم..إلخ)، كما أن شمولها يعني أن لكل مفهوم إسلامي دلالات سياسية تعد جزءا أساسيا من مضمونه الكلي، حتى لو تصورنا في النظرة الأولى أنها مفاهيم لا شأن لها بدائرة السياسة ومتعلقاتها.

كما أن خصيصة الكلية التي يتميز بها المفهوم الإسلامي داخل عناصر منهاجية التجديد السياسي تفرض بدورها حقيقة التكامل المنهجي، وهو تكامل لا ينصرف إلى الجمع بين متناقضات من حيث تأسيسها الفلسفي، ولكنه تكامل الجسد الواحد والمنظومة المتساندة البنيان يشد بعضه بعضا، ومن ثم يتكامل المنظور الأصولي الذي يجد مثاله في منهاجية الاجتهاد من ناحية والمنظور الحضاري المرتبط أساس بمنهاجية الاستخلاف والتغيير، وإذا كان الأول يشكل جوهر التأصيل المنهاجي والتنظيري، والآخر يعبر عن حقيقة التأصيل الحضاري والحركة، فإن تكاملهما ينبع تأسيسا ومقصدا من عناصر الرؤية الإسلامية التي تؤكد على الارتباط الذي لا ينفصم بين العلم والعمل وتحقق التواصل بين قاعدة العمل النافع ومقصد العمل الصالح، بحث يقتضي العلم ضرورة العمل[1].

وعلى الرغم من اختصاص المنظور الأصولي بوظيفة التأصيل المنهجي والتنظيري[2] ممثلا في منهاجية الاجتهاد التي ترتبط أساسا بفقه الحكم فإنها لا تهمل بحال فقه الواقع وكذلك شأن المنظور الحضاري ومنهاجية التغيير والاستخلاف الذي وإن ارتبط بالحركة وفقه الواقع إلا أنها ضرورة تستدعي فقه الحكم، وهو أمر يؤكد حقيقة التكامل المنهجي ويرسي لها القواعد داخل منهاجية التجديد السياسي الكلية ومستوياتها.

وتجعل منهاجية التجديد السياسي أخيرا أهم مقاصدها. ضرورة تأسيس المعيار المنهاجي خاصة مع واقع الانفجار المعرفي وثورة الاتصال التي فرضت على الباحثين ضرورة مواجهة مجموعة من القضايا، هي على كثرتها وتراكمها يمكن مع تأسيس المعيار المنهاجي

---

[1] في إطار تأصيل عناصر الرؤية الإسلامية بين العلم والعملي والنظر والحركة انظر: أبو القاسم المعروف بالراغب الأصفهاني، **كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة د. أبو الزيد العجمي، القاهرة، دار الصحوة، المنصورة الوفاء: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥، ص ٢٣٦-٢٣٩.

انظر أيضا ذلك المؤلف الذي توفر على تأصيل هذا الارتباط بين العلم والعمل: الخطيب البغدادي، **اقتضاء العلم والعمل**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دمشق ـ بيروت ، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٣٩٧هـ، انظر: بصفة خاصة ص ١٤-٦٢.

أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج ١، ص ٦٠-٦٩، ابن القيم الجوزية ، **مفتاح دار السعادة ومنشور العلم والإرادة**، ط٣، الإسكندرية : مكتبة حميدو، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩، ص ٨٩، ص ١٠٩ وما بعدها،

انظر في الارتباط بين العلم النافع والعلم الصالح، ابن رجب الحنبلي، **فضل علم السلف على الخلف**، تصحيح وتعليق محمد منير عبده آغا الدمشقي، القاهرة، دار الفاروق، د.ت، ص ٤-١٠، ص ٣٧ وما بعدها.

[2] أنظر في هذا الإطار وبناء المنظور الأصولي ومنهاجية الاجتهاد:

S. Waqar Ahmed Husaini, **Islamic Environmental Systems Engineering**, London: The Macmillan Press L T D, 1980. PP. 24-33

الواضـــح وزن كافـــة المعـــارف الإنسانية بيسر بالغ دون الاستغراق في خضم المعرفة و اللهث وراء غثها وثمينها، بلا هدف واضح، ومقصد واع أو عقيدة راسخة وكلمة جامعة.

ويشـــكل الـــبحث في المنظور الأصلي (منهاجية الاجتهاد) أساسا هاما في عملية إسلامية المعـــرفة، ويقـــع هـــذا ضمن إطار البحث عن منهاجية إسلامية متميزة لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية عامة، والسياسية منها خاصة.

وكما أكد الباحث على ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية السياسية باعتبارها ضرورة منهاجية فـــإن الأمـــر يصير أوجب في دائرة المنهاجية بما تشمله من مداخل وأدوات لتناول معظم الظواهـــر والوقـــائع والحادثـــات، مفترقة في ذلك عن مثيلاتها من المداخل المنهاجية التي أفرزتها العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر الغربي من حيث مصدر تأسيسها ومسارها ومقاصدها. والاستناد في بناء المنهاجية إلى إطار معرفي ومتميز يتطلب موقف المراجعة النقدية للأسس المنهجية الغربية التي تصل إلى حد نقض معظم هذه المناهج في الظواهر في الواقع العربي والإسلامي، أو غير صالحة، تتناقض رؤيتها والرؤية المنهاجية الإسلامية.

تأســـيس ذلك أن المنهج الذي تكون عبر دراسة النمط الحضاري الغربي يحمل بالضرورة خصائص هذا النمط فيحاول سحبه بصورة مباشرة أو غير مباشرة على دراسة نمط آخر، كما أن الاصطلاحات التي اتخذها المنهج أو نسبت إليه تصبح قيدا عليه، بحيث يصعب التحرر منه في تناول أية دراسة إلا من خلال تلك المقولات والمفاهيم وبتأثيرها، ومن ثم فإن معظم "المـــناهج العلمية في الغرب لا تملك إلا أن تطل على الإسلام والمجتمعات الإسلامية.. من خـــلال مجموعـــة المقولات النماذج المشتقة من تجربة المجتمعات الأوروبية حول: الدين، الطـــبقات، الأمم، الاقتصاد، الدولة، الأمر الذي يبعدها عن العلمية.. لأن فهم الإسلام غير ممكـــن مـــن خـــلال مـــا تحمل مناهج الغرب من مقولات حول الدين، كما أن فهم النمط المجتمعي الإسلامي غير ممكن من خلال مقولات النمط الأوروبي وتجربته التاريخية.."[1].

غيـــر أن الأمـــر لا يقتصر على تقديم هذا النقد لتلك الإجراءات المنهاجية أو تلك المداخل فحســـب بـــل يـــتطرق إلى مقصد ابعد يتمثل في ضرورة بناء منهاجية للاجتهاد، وبحث إمكانيـــة تطـــبيق مداخـــلها وأســـسها في الدراسات الاجتماعية عامة والدراسات السياسية خاصـــة، بحيـــث يشكل ذلك كله جوهر عملية التجديد السياسي الإسلامي الذي يستحضر الخبرة الإسلامية فكرا وحركة، عقيدة وسلوكا، ويبرز إسهامها في هذا المجال.

والـــذي لا شك فيه أن تلمس منهج بحث إسلامي من حيث: المصادر والأصول، والمبادئ والأســـس، والأســـاليب والأدوات، والمقاصـــد والغايـــات، فضـــلا عن كونه مهمة بالغة الصـــعوبة، فإنـــه يحـــتاج لفترة زمنية كافية، وجهد بحثي جماعي منظم، يكرس فيه الجهد ويخصص للقيام بهذه العملية الهامة.

لكـــن رغـــم صعوبة هذه المحاولة وضخامتها إلا أن ما نظمه المجتهدون والعلماء والفقهاء يشـــكل منهجا راسخا في كيفية مناقشة كافة القضايا وبحثها والوصول فيها إلى أحكام مبنية على أساس الإسلام، وتجيب على كثير من التساؤلات المختلفة، بحيث يمكن القول ـــ دون مـــبالغة ـــ أن المســـتوى الـــذي وصـــله المنهج لدى الأئمة المجتهدين ـــ من حيث الدقة والشـــمول ـــ قـــد بـــلغ حدا فريدا لا يجارى[2]،ويمثل كل ذلك أبجديات يحتاج إليها المنهج

---

(١) انظر لمزيد من المعلومات حول هذه القضية : منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ١٢-١٣.

(٢) **المرجع السابق**، ص ٣٦.

قرب إلى هذا: د. عبد العزيز الخياط، **مناهج الفقهاء**، القاهرة ـــ حلب: دار السلام للطباعة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ٧ وما بعدها.

الصحيح لقراءة الإسلام والنمط الحضاري الإسلامي، ودراسة حركة التاريخ الإسلامي، بما يحقق أصول الاستقامة والأمانة في البحث والعدل في الحكم والصدق في التبيين.

وإذا اعتبرت "إسلامية المعرفية" مقصدا، فإن بناء منهاجية الاجتهاد وسيلة، وباعتبار أن هذا البناء المنهجي وفق قواعد علم أصول الفقه ومفاهيمه الأساسية عملية يجب البدء بها في إطار عملية بناء منهاجية إسلامية أصلية وبديلة، والتي تشكل بدورها العصب لتحقيق مقصد إسلامية المعرفية خاصة بصدد "علوم الأمة" وبما يربط ذلك بالقضايا المعاشة، وإبراز معظم هذه المفاهيم الأصولية كمداخل منهاجية قادرة على تحقيق المقصد بوضع تكاليف الله سبحانه وتعالى موضع التحقيق الفعلي في واقع الحياة على مستوى الفرد والجماعة والأمة وفي إطار استلهام مسيرة الاستخلاف بما يربط ذلك جميعه بالمقصد الأعلى المتمثل في التوحيد، وممارسة الاجتهاد بهذا الصدد يجب أن ينضبط بشروطه بما يحقق العمق اللازم والكافي لإدراك متطلبات هذه المهمة إدراكا واضحا وتحديد خطواتها وأولوياتها، تميزها –منهجا ومسارا– عما فكر فيه المصلحون السابقون من اكتساب معرفة الغرب دون الإدراك الكافي للتمايز، وربما التناقض بين معارف الغرب وأصول الرؤية الإسلامية[1].

وإدراك هذه الممايزة من أول الطريق في تحديد مسار علمية التجديد وتطبيق منهاجية الاجتهاد، بما يعني ضرورة إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها وتقويمها بما يحقق إسلاميتها، وضرورة أن ينعكس ذلك على إعادة تصنيف المعلومات وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وأن يعاد تحديد الأهداف والمقاصد وفق أصول الرؤية الإسلامية ضمن منظومة كاملة للمفاهيم استنادا إلى الأصول الإسلامية (قرآنا وسنة)، وإحلال كل تلك التصورات المنهاجية الإسلامية محل مثيلاتها الغربية، بحيث توجه كل هذا النشاط المعرفي والعلمي والمنهجي إلى إثراء التصور الإسلامي وخدمة قضية الإسلام.

وتعد منهاجية الاجتهاد جزءا من منهاجية أصيلة وبديلة[2]، ومعيارا لتحقيق التقدم في عملية التحرر من السيطرة الفكرية والمنهاجية الغربية، وبمقدار الإنجاز في مقام المنهاجية يتحقق هذا التحرر بحيث تختفي مظاهر التردد بلا حركة رشيدة والمعنى دون ضبط

---

[1] انظر لمزيد من التفصيل خاصة في جوانب التصور المنهجي والمبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية:

د. إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: **المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة عبد الوارث سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤م، ص ٥١-٩١.

[2] انظر في هذا السياق، محمد تقي العثماني، منهجية الاجتهاد في العصر الحاضر، "مجلة **الدراسات الإسلامية**، العدد الخامس، المجلد (١٩) إسلام أباد، باكستان، مجلة معهد البحوث والدراسات الإسلامية، أكتوبر، ديسمبر ١٩٨٤، محرم – ربيع أول ١٤٠٥هـ

د. محمد علي محمود ، نحو منهجية الاجتهاد، بحث مقدم إلى **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي**، الجزائر، قسنطينة ،شوال ١٤٠٣هـ ، يوليو ١٩٨٣م، ص ١-١٧.

انظر كذلك بصفة أساسية، مقالة تلفت النظر إلى ضرورة البناء المنهجي استنادا إلى المصادر الأصلية وأصول الفقه، د. طه جابر فياض العلواني، نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامية. مجلة **أضواء الشريعة**، العدد الثامن، المملكة العربية السعودية، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، جمادى الأولى، ١٣٩٧هـ، ص ٤٠٠-٤٥٠.

انظر أيضا: د. طه جابر، بحث أصولي في التعريف بعلم أصول الفقه، مجلة **أضواء الشريعة**، العدد العاشر، المملكة العربية السعودية، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، ، ١٣٩٩هـ، ص ٣٧-٨٥.

د. طه جابر، نظرات في تطور علم أصول الفقه، مجلة **أضواء الشريعة**، العدد الثالث عشر، المملكة العربية السعودية، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، ، ١٤٠٢هـ، ص ١٢٣-١٤٥.

والفاقد بلا نتيجة، ذلك أن الوضوح المنهجي أمر أساسي في عملية بناء العقول الإسلامية وإعادة بناء عالم الأفكار[1]، ولا شك أن بذل أقصى الجهد لبلوغ هذا المقصود لا يقع في إطار الجهد الضائع، بل هو استثمار له في إطار حسم كثير من القضايا التي تثار بين الحين والآخر من جراء الطرح المنهجي الخاطئ، في شكل يفترض الصراع بين ثنائيات وهي ليست كذلك، أو على نحو ثنائية منفصلة هي أقرب إلى التوحيد منها إلى الفصل أو تطرح بصورة تفتقر إلى التحديد والضبط وافتقاد المعيار الأساسي، ويدخل في هذا الإطار معظم القضايا الفكرية والسياسية المثارة، وفي إطار عملية الغياب أو التغييب المنهجي، تطرح بصورة متكررة وبنفس النهج وربما بنفس الألفاظ والتيارات الفكرية، في إطار من فوضى (إطار المرجع) بما يجعل أمر الاختلاف والتنازع محتما[2]، حيث لا يقع في دائرة اختلاف التنوع بل يقع في دائرة اختلاف التضاد[3].

المبحث الأول

الدلالات المنهاجية والسياسية لمفهوم الاجتهاد

يعد مفهوم الاجتهاد بحق جوهر المنظور الأصولي (المستند إلى علم أصول الفقه وقواعده) ويعتبر أحد المفاهيم الإسلامية التي تتميز بإمكانات قياسية ومنهاجية تمكن من اتخاذ مواقف واضحة حيال مجموعة من المفاهيم المختلف التي ترتبط أو تختلط به (ضبط المفاهيم)، كما أن فهم طبيعته وفرضيته ـ شرعا ـ تجعل من ضرورة إعادة النظر في قضية إغلاق باب الاجتهاد من الناحية المنهاجية أمرا هاما وضروريا، خاصة مع تعدد الآراء حيالها.

وتتكامل مع هذه الدلالات المنهاجية مجموعة أخرى من الدلالات السياسية الهامة التي تؤكد جملة على ضرورة فقه الواقع خاصة الجانب السياسي منه بما يؤكده المنظور الأصولي، هذا من ناحية وأثر تعويق عملية الاجتهاد على الواقع السياسي بما كرس حالة التقليد وهيأ المناخ لبيئة الاستبداد من ناحية ثانية، وأخيرا الارتباط الضروري بين الشورى والاجتهاد الجماعي المؤسسي في هذا العصر.

المطلب الأول

الدلالات المنهاجية للاجتهاد

يتضمن هذا المطلب أهم الدلالات المنهاجية لمفهوم الاجتهاد والتقليد والتي تنصرف في مجملها لتحقيق مقصد الضبط المنهجي سواء للمفاهيم التي ترتبط به أم تختلط به، أم ضبط الاضطلاع به كوظيفة هامة وحيوية، لها من الشروط والقواعد والضوابط التي ترتبط بممارستها.

---

(1) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات، العدد الأول، سلسلة **إسلامية المعرفة**، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٨٦، ١٤٠٦هـ، ص ٢٧-٥٧.

(2) انظر تلك المقالة المفيدة في هذا المقام:

Ismail Ragi Al Faruqui, "Towards A New Methodology for Quranic Exegesis", **Islamic Studies**, Karachi, Vol.1, No.1, March, 1962, pp.35-52.

(3) انظر في هذا التمييز بين نوعين من الاختلاف المحمود والمذموم، والتنوع والتضاد: الشافعي، الرسالة، **مرجع سابق**، ص ٥٦٠ وما بعدها. الشافعي، **جماع العلم**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٣٥٩هـ ١٩٤٠م، ص ٩٦-٩٨.

أولا: ضبط المفاهيم:

البحث في منهاجية الاجتهاد لا بد أن يتضمن تحديد المفهوم الأساسي المتمثل في "الاجتهاد" كذلك المفاهيم التي ترتبط به وتدخل ضمن حدوده، فضلا عن ضرورة تنقية المفهوم مما يختلط به من مفاهيم متعددة ، قديمة كانت أو حديثة.

ذلك أن مفهوم الاجتهاد أحد المفاهيم الإسلامية التي واجهت إفراطا من فريق وتفريطا من فريق آخر، يدعي أحدهما أن الاجتهاد ممارسة تقتصر على فئة بعينها وليس لغيرها ــ إن ملكت المكنات والكفاءة ــ حقوق فيها، وإذا كان هذا الاتجاه يتسم بالغلو، فقد التزم الفريق الآخر جانب التفريط إذ أطلق على كل تفكير – دون أدى مكنة تخصص أو كفاءة، أو أهلية – أنه اجتهاد، وإذا رد هذا الفريق إلى ضرورة التحرز والاحتياط والتأهيل قبل الإفتاء في أمور هي جد خطيرة من الناحية الشرعية والعلمية، احتج بحقه في الاجتهاد لكونه مسلما.

ولا شك أن كلا الفريقين المشدد منهما والمرخص قد أهمل فهم حقيقة منهاجية الاجتهاد والمفاهيم الأساسية التي ترتبط أو تختلط به.

وبين هذين الموقفين من إفراط وتفريط مجموعة من المواقف الفرعية يمكن أن ترد إلى أحدهما بشكل أو بآخر، يرى بعضها أن ما تركه الأئمة الأربعة من فقه كاف للمسلمين ومغن لهم عن الاجتهاد، بينما البعض الآخر وهو لا يفرق عن طريق الترخيص وإن اختلف معه في شواهده ودلائله ــ يؤكد على صلاحية الشريعة الإسلامية نظاما للحياة، غير أنه يغلب حال المسلمين وواقع انهزامهم وتكريسه من خلال اجتهادات ــ مجازا ــ لم تختط المنهاجية السليمة المطلوبة في هذا المقام، بما يكرس واقع الانفصام بين الإسلام والمسلمين.

وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أن ثمة طائفة ــ تتمتع بالأوصاف وشروط الاجتهاد تعرف لهذا الانهزام حقيقته وأسبابه وعوامله التاريخية، والقصور والتقصير في فهم السنن التاريخية وفقه عملها، عالمة أن أسباب الهزيمة تعود في جوهرها إلى البعد عن حقيقة الإسلام والانحراف عنه لا الإيمان به أو العمل على طريقته ومنهاجية، وأن تأخر المسلمين سار في توازن تام مع انحراف فهمهم للإسلام وابتعادهم عنه فكلما جانبوا الصواب في أمر من أمور الإسلام أو نقضوا منه عروة كلما تأخروا عن مكان صدارتهم خطوة واقتربوا نحو هزيمتهم خطوات[1].

غير أن بعضا من هذه الطائفة قد جمد عند حد هذا التفسير في ظل الدعوة إلى العودة إلى الإسلام واعتباره هو الحل شعارا لا منهجا مؤسسا على الاجتهاد الشرعي معتبرا للواقع عن فقه بأحواله دون انهزام له أو خضوع لمتطلباته وإن خالفت الشرع، بحيث لا يصير الاجتهاد ترجمة لأوضاع يفرضها واقع العلمانية والتغريب وعمليات التبديل الثقافي، أو اختلافا غير منضبط الأسس تحت دعوى حرية الرأي، أو بدعة تجد طريقها إلى المسلمين بادعاء الاجتهاد.

ضبط مفهوم الاجتهاد:

إن الاجتهاد ــ وفق قواعد بناء المفاهيم الإسلامية ــ تتساند فيه اللغة والقرآن والسنة والاصطلاح، وعلى الجملة فإنه يعني بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقة ما، أو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة[2] أو هو بمعنى أدق "بذل

[1] انظر في تفصيل ذلك:

د. طه جابر فياض، **الاجتهاد والتقليد في الإسلام**، دار الأنصار، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، ص ٣-٥.

[2] أنظر المعاجم اللغوية المختلفة مادة جهد.-

الطاقـــة من الفقيه لتحصيل حكم ظني شرعي عملي على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه" وفي هذا الإطار فإن الخوض في أحكام الله تعالى دون بذل الجهد والطاقة في الـــبحث عن الأدلة الشرعية و إمعان النظر فيها وصولا إلى الحكم لا يسمى اجتهادا وإنما هو اتباع للهوى.

ومـــؤدي ذلـــك أن بـــذل الجهد من غير الفقيه لا يسمى اجتهادا إذ ليست عنده الملكة التي يســـتطيع بهـــا الـــنظر في الأدلة الشرعية نظرا صحيحا هاديا إلى حكم الله وليست عنده الضوابط التي يستعين بها على النظر في هذه الأدلة.

كذلـــك فـــإن بـــذل الفقيه الجهد مع التقصير فيه لا يسمى اجتهاد معتبرا شرعا، بل إن بذل الجهد في الأدلة القطعية في ثبوتها وفي دلالاتها للخروج على"الناس بقول لا تحتمله الأدلة هو تكلف وتضليل وتحريف للكلم عن مواضعه[1].

الاجـــتهاد عـــلى هـــذا هو الحركة العلمية البناء لبيان مقومات الشريعة الإسلامية وهو أهم مرتكـــزات الحضـــارة الإســـلامية وسبيل تحقيق الإخلاص للشريعة وطريق الحفاظ على خـــلودها وصـــلاحيتها لكـــل زمان ومكان، وهو في النهاية الوسيلة للتعرف على الأحكام الشـــرعية لما يجد من حوادث وقضايا دائمة الطروء على الحياة مما يراعي خاصية خاتمة الشـــرائع.. ويدل على حيويتها ومرونتها لتغطية حاجات الناس، فالنصوص واقعا محدودة لا تشمل أحكام الجزئيات والحوادث والجزئيات تتجدد دائما في كل العصور[2].

مفاد ما سبق أن يقوم ذوو المكنة من العلماء وأهل الرأي بالاجتهاد على أساس من الحكمة ومقاصد الشريعة وقواعد الفقه الكلية بما يضمن صلاح المجتمع والارتقاء به.

--أنظر أيضا: الراغب الأصفهاني ، **المفردات في غريب القرآن**، بيروت: دار المعرفية للطباعة والنشر، د.ت، ص ١٠١.

د. طه جابر فياض، الاجتهاد والتقليد، **مرجع سابق**، ص١٣.

محمد بحر العلوم، **الاجتهاد وأصوله وأحكامه**، بيروت: دار الزهراء للطباعة، ١٣٩٧هـــ، ١٩٧٧م، ص ص ٢٩-٣٠.

النسفي، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، القاهرة: طبعة بولاق، ١٣١٦هـــ، ج٢، ص ١٧٠.

ابن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٨هـــ، ص ١٩٠.

[1] د. حسن أحمد مرعي، "الاجتهاد في الشريعة الإسلامية"، ضمن: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى من البحوث المقدمـــة **لمؤتمر الفقه الإسلامي** الذي عقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـــ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٤ هـــ، ١٩٨٤م، ص ١٤-١٦.

[2] د. وهبة الزحيلي، "الاجتهاد في الشريعة الإسلامية"، ضمن : **المرجع السابق**، ص ص ١٦٥، ٢٠٣-٢٠٤.

انظر أيضا في مفهوم الاجتهاد ما يقارب هذه المعاني حيث لا نجد في كتب الأصول أو الكتب التي توفرت على دراسة موضوع الاجـــتهاد القديمـــة مـــنها والحديـــثة اختلافا في صياغة هذا المفهوم: الجصاص: **الفصول في الأصول**، تحقيق: سعيد الله، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام أباد، المجلد (٥٥)، العدد (٤) ، رمضان، ١٣٩٠هـــ، ديسمبر ١٩٧٠، ص ٢٥-٢٧.

عبد الوهاب خلاف ، الاجتهاد بالرأي والقياس - الاستحسان - الاستصلاح - الاستصحاب، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٦٩ هـــ، ١٩٥٠، ص ٤-٥. شهاب الدين أبو العباس القرافي، **شرح تنقيح الفصل في اختيار المحصول في الأصول**، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، ١٣٩٣هـــ ، ١٩٧٣، ص ٤٢٩ وما بعدها.

وفي العلاقة بين الرأي والاجتهاد:

د. مختار القاضي: **الرأي في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مطبعة الفكرة ، ١٣٦٨هـــ ، ١٩٤٩، ص ١٣-١٥.

أحمـــد حسن، "الطرق الأولى للاجتهاد (الرأي القياس والاستحسان)" تعريب: حسن بهتي، مجلة **الدراسات الإسلامية**، مجلة معهد الأبحاث الإسلامية، باكستان، المجلد الثاني، العدد الثالث، جمادى الثانية، ١٣٨٧هـــ ، سبتمبر ١٩٦٧، ص ٣٣.

تقسيمات الاجتهاد

ويقسم الاجتهاد على أساس مجموعة من المعايير تتمثل في معيار طرق الكشف عن الأحكام الشرعية بحيث تقسم على طرق ثلاث: الأولى طريقة الاجتهاد البياني بغرض بيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع، وطريقة الاجتهاد القياسي، وطريقة الاجتهاد الاستصلاحي ، بينما ميز البعض بين الاجتهاد العقلي والشرعي، أما على أساس معيار الإطلاق والتجزئة فهناك الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزئ، وأما تصنيفه على أساس من الإطلاق والتقييد فهناك الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد بالمذهب مع توفر معدات الاجتهاد، وقسمه البعض إلى الاجتهاد معتبر شرعا واجتهاد غير معتبر شرعا[1] وعلى ما يرى الباحث أن هذا القسم الأخير لا يستحق مسمى الاجتهاد[2].

الاجتهاد والتقليد:

بدهي أن تأتي منهاجية الاجتهاد على النحو السالف بيانه على نقيض مفهوم التقليد بوضع ذلك الثابت لغة وشرعا وفقها، فالتقليد هو اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل؛ كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه.
والتقليد بهذا المعنى هو أمر مذموم حسبما قرر القرآن والسنة والفقه.

وفي إطار ضبط مفهوم التقليد الذي يعني قبول قول بلا حجة يمكن إخراج أمور لا يمكن اعتبارها تقليدا، رغم أنها قد تشابه التقليد في ظاهر أمرها مثل اتباع كلام الرسول إذا ثبتت النسبة إليه ... والعمل به ليس من التقليد لأن قوله وفعله ﷺ نفس الحجة، واتباع أهل الإجماع، وقول العدول الشهود، والمعلوم من الدين بالضرورة لأنه يتضمن دليله في طياته كالعلم بأركان الإسلام، إذ التقليد يستدعي جهل المقلد فيما قلد فيه، هو مستحيل فيما علم بالضرورة، والعلم بهذه الأركان بالضرورة الحاصلة عن التواتر والإجماع، وهما مركبان من المعقول والمنقول وليس المراد الضرورة العقلية المحضة، كذلك رواية الرواة فإنه قد دل الدليل على قبولها ووجب العمل بها إذا اتصف الراوي بما يجعل روايته مقبولة وأخيرا قبول قول أهل الاختصاص ومنه الفتوى وذلك أن الدليل ثبت بإيجاب اتباع المفتى "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"[3].. لأن مفهوم أهل الذكر في الآية ينسحب على كل من هو أهل للحكم، لأن أهليته للحكم تسند الدليل الذي يوجب اتباعه[4].

---

(1) انظر في هذه التقسيمات:
د. معروف الدواليبي، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٨هـ ، ص ٣٨٩.
د. محمد سلام مذكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٤٠٦. محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مطبعة دار الأندلس، ١٩٦٣، ص ٥٧١.
عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، القاهرة، دار القلم، ط١٠، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٤م، ص ٤٤٠.
محمد أبو زهرة: **أصول الفقه**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٣٧٧هـ، ص ٣٧٥-٣٨٢.

(2) **وواقع الأمر أن هذا الصنف الأخير لا يعد اجتهادا بل هو في حقيقته من قبيل الخوض والتجرؤ على الفتوى على نحو ما سبق إيضاحه.**

(3) **النحل/** ٤٣.

(4) انظر في تفصيل مفهوم التقليد: **المعاجم اللغوية** ، **مادة : قلد**. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، **مرجع سابق**، ص ٤١١
د. طه جابر ، الاجتهاد والتقليد... **مرجع سابق**ن ص ١١٢-١١٣. الجرجاني، التعريفات، **مرجع سابق**، ص ٥٧.
القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق : عبد الكريم العثمان، القاهرة: ١٩٦٥، ص ٦١-٦٣.
انظر في تفصيل المفارقة بين التقليد وما قد يختلط به: هشام الأيوبي، الاجتهاد ومقتضيات العصر، **مرجع سابق**، ص ١٥٥-١٦٣، بطبيعة الحال لا يتسع المجال لعرض وتفصيل أدلة القرآن والسنة والفقه في ذم التقليد بالمعنى السالف بيانه، راجع على سبيل المثال: محي الدين بن عربي، **رسالة في أصول الفقه**، ضمن مجموعة رسائل في أصول الفقه، بيروت، المطبعة الأهلية، ١٣٢٤هـ، ص ٣١-٣٢.
سيد معين الدين قدري، "التقليد والتلفيق في الفقه الإسلامي" ترجمة: عبد الوارث سعيد، **المسلم المعاصر**، السنة العاشرة، العدد (٣٩)، رجب ـ رمضان، ١٤٠٤هـ، مايو ـ يوليو ١٩٨٤م، ص ٨٧-١٠٢.

بناء على ضبط مفهوم الاجتهاد، يجب مراجعة مجموعة من التصنيفات الفكرية بما يحقق لمنهاجية الاجتهاد جامعيتها ومانعيتها، فإنه وفق عناصر الرؤية الغربية قد لا يوجد تمييز واضح بين مفهوم التقليد من ناحية ومفاهيم أخرى مثل السلف والسلفية، والاتباع، والأصالة والمحافظة، والقديم، والتراث...إلخ، بينما أن مفهوم التجديد ومن ثم الاجتهاد، قد تجعله هذه الرؤية امتدادا وربما مرادفا لمفاهيم مثل العلمانية والتنوير والعقلانية واليسار، والتقدم والجديد، والمعاصرة، وفق مضامينها الغربية.
والقيام بمراجعة مثل هذا التصنيف على أساس من المفهوم الشرعي للاجتهاد قد يقلب هذا التصنيف رأسا على عقب، ويمكن إجمال هذه التصنيفات في مواقف أربعة أكثر وضوحا وبيانا:

الأول: يتحفظ على الطرح الثنائي أو المتعارض لمفاهيم معينة مثلك الأصالة والمعاصرة والقديم والجديد، التي تدخل - وفق عناصر الرؤية الإسلامية للاجتهاد - ضمن موضوع واحد في جوهرها وإن اختلفت صيغة الثنائيات، بما يوجب التحفظ المنهجي على الافتراض الذي يكمن وراء هذه الصيغ من افتراض التعارض أو التناقض بدلا من التكامل والتساند، كما يعمد إلى التجزيء في مقابل الكلية والشمول.
وفي ظل هذه الصيغة الثنائية يطرح موضوع الإسلام وكل ما يتعلق به بكونه يبتعد عن معطيات العصر، أو أنه عود بالعالم المعاصر إلى الوراء أربعة عشر قرنا، وتبدو الدعوة إلى الإسلام ـ وفق هذه الصيغة ـ عملا غير قابل للتحقيق على أرض ا لواقع المعاصر، وهذه الدعاوى تجد الرد المنهجي عليها من خلال بيان خطئها ابتداء، فضلا عن ضرورة ضبط المصطلحات الفرعية وتقويم تلك الصبغة الثنائية.

١- يقع خطأ هذه الدعوى في عدم فهم عناصر منهاجية الاجتهاد التي تتعامل مع ركنين أساسيين أحدهما يتمثل في فقه الأحكام، والثاني يعنى بفقه الوقائع والحوادث[١] ويصير المطلوب تنزيل[٢] الحكم المناسب الملائم لظروف الواقعة بما قد يتطلبه ذلك من إحداث التغيير.
٢- أما بصدد ضبط المفاهيم الفرعية، فإن مفهوم الجدة وكذلك المعاصرة لا تعني كما يتوهم البعض الصحة أو الملائمة والمناسبة من ناحية أخرى، كما أنها لا ترتبط ضرورة بالفعالية، ذلك أن إمكان خطئها وعدم ملاءمتها أو قصورها أو فسادها أمر وارد، كما أن القدم وكذلك الأصالة لا تتلازم ضرورة مع كونها غير مناسبة أو غير فعالة أو غير صالحة والتي لا تنظر إلى الخلف مطلقا، بحيث يعتبر كل ما تعداه ـ وفق المعيار الزمني ـ الذي يعول عليه في هذا المقام ـ قديما، ذلك لأن حركة الوقائع والحادثات لا تتوقف ولا تنقضي، الأمر الذي يجعل قدم أو جدة أو حداثة أية فكرة أو نظرية أو مفهوم أو معيار أو منهج مسألة نسبية ضمن تساوي الجميع في القدم.

---

[١] يقصد بفقه الواقع ـ مع تفصيل فيما بعد ضمن الحديث عن الدلالات السياسية لمناجية الاجتهاد ـ الإدراك التام لكون المسلمين في واقعهم المعاش المتطور أبدا يواجهون وضعا مختلفا عن أوضاع القرن الأول الهجري بحيث تصير وظيفة المجتهد القيام بالإجابة من خلال الإسلام وأحكامه على قضايا الواقع المعاش وحوادثه المتجددة، على أن يكون واضحا أن خطأ المجتهد يكون في نوع إجابته لا في اختياره للإسلام.

[٢] يقصد بعملية التنزيل استنباط الأحكام التي تضبط وتحكم الوقائع والحوادث المتجددة. وذلك ضمن عملية مستمرة وغير جامدة بحيث تؤكد على فقه الحال.

فعلى سبيل المثال فإن نظريات القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو العقود المنصرمة من القـــرن العشرين من القدم ــ نسبيا بمكان، ولهذا يمكن القول لأنصار المعاصرة الرافضين لمـــنهج الإســـلام ومفاهيمـــه باعتبارها قديمة، يمكن القول بأن نفس المآخذ تنطبق على ما يحمـــلوه مـــن نظـــريات وأفكار ومفاهيم ومعايير في الفكر الغربي، فهذا الفكر في وضعه الحالي لما يزل بعد معتمدا على أفكار ونظريات تضرب بجذورها في أعماق الخبرة الغربية.
فـــي هذا الإطار فإن المنهج السليم للحكم على مدى صلاحية أو فاعلية أي منظومة لا يقوم عـــلى أساس معاصرتها من عدمه بل ينصرف بالأساس إلى مناقشة جوهر هذه المنظومة وبيـــان مدى صلاحيتها في إعطاء الاستجابات لقضايا العصر الراهن والواقع المعاش فلا يعتمد تاريخ المولد حكما ومعيارا.
ولا يحســـب لـــلحداثة أو العصرية في هذا المجال ما تزدهي به الحضارة الغربية من تقدم مـــادي ملموس ينفي ــ أو على أقل تقدير ــ يهمل الجوانب الفكرية والمعنوية وهي بعض جوانب مهمة وجوهرية في سياق بناء المجتمعات والكيان الحضاري.
خلاصـــة القول أن إعادة النظر في تلك الصيغ الثنائية أمر تفرضه المنهاجية التي تتحرى الاســـتقامة العلمية، كما أن رفضها ابتداء يجعل أمر التجديد وارتباطه بالأصالة أمرا واقعا تتضـــمنه معـــاني الإحياء والعودة للأصول وفق أصولها الشرعية، دون اعتبار لقدمها أو ارتـــباطها بالسلفية، كما تؤكد بطلان تلك المقولات التي تتهم الإسلام بالتأخر واللاعصرية واللاعـــلمية لمجـــرد مجيـــئه قـــبل أربعة عشر قرنا أو تلك التي تدعي المعاصرة والتقدم والعلمية لمجرد كونها نتاجا للقرن العشرين[١].

الـــثاني: إن قضايا أدخلت تحت مسمى التقليد هي أولى بمفهوم التجديد وبالارتباط به، ذلك أن الاجـــتهاد وفـــق فهمه الشرعي منضبط بالنصوص ويجد أدلته فيها، وهو في ارتباطه بهذه الأصول يرتبط بدوره بمفاهيم أخرى قد تشكل جزءا من محتواه مثل: السلف والأتباع والأصـــالة والتراث، وفي هذا الإطار وجب التحفظ على مقولات تعتبر السلفية أو الاتباع بحجـــة ودليل، أو الأصالة التي تتسم بالعودة إلى الأصول، أو التواصل مع التراث بغرض إحيـــاءه ، تجعـــل هذا كله داخلا في مقام التقليد، بينما تشكل كل هذه المفاهيم جوهر عملية الاجتهاد والتجديد باعتبارهما عودة للأصول والتعامل مع الوقائع والقضايا من خلالها.

---

[١] انظر في هذه المفاهيم : منير شفيق، **مرجع سابق**، ١١٢-١١٤.

انظر أيضا في الإشارة إلى إبهام وغموض مفهوم "العصرية" في ارتباطه بالخبرة الغربية:

د. الحـــاج محمد رشيد، "مسألة الدين ومصالح الإنسان الحيوية"، **الدراسات الإسلامية**، مجلة معهد الأبحاث الإسلامية، باكستان، إسلام أباد، المجلد (٣) العدد (٢٤)، شعبان، ١٣٨٨هـــ، ديسمبر ١٩٦٨، ص ١١١-١١٢.

د. عائشة عبد الرحمن، **القرآن وقضايا الإنسان** ، بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٢، ص ٥.

انظر في الأخذ بمفهوم التقليدية الحداثة الغربية:

د. عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤، ص ٢٥-٣٤.

انظر في مفهوم العصرية وفق عناصره في الرؤية الغربية:

د . قســطنطين زريـــق، المـــنهج العصري"محتواه وهويته، إيجابياته ، سلبياته"، ضمن **ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، القاهرة: ٢٤-٢٧ سبتمبر ١٩٨٤، ص ١-٢٠.

أنظر أيضا محاولة لربط العصرية بالقومية وما أسمى بالقوى الوطنية الذاتية:

أنور عبد الملك، **دراسات في الثقافة الوطنية**، بيروت، منشورات دار الطليعة، ١٩٦٧، ص ٤٢٩-٤٣٣.

١- مفهــوم السلفية ــ وفقا للرؤية الإسلامية ــ يتميز عن طرحة في الفكر الغربي، بحيث يشــكل أداة مــنهاجية محــددة المعنى وتعنى سلفية مخصوصة ترتبط بالرسالة فهما وتفهيمــا، وليــس مطــلق الســلف أو اتباع الآباء بوصفه مسلكا مذموما في الأصول الإســلامية، فمفهوم السلفية إذا، يعني الاقتداء بالسلف الصالح وفقه طريقتهم في منهج التجديد ومراعاة الظروف ــ مكانا وزمانا[١].

٢- والاتــباع غير التقليد بلا بينة، وذلك أن التقليد هو المحاكاة واتباع القول أو العمل بلا حجــة شرعا، وهذا على خلاف الاتباع الذي يعني سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل مــا يــأتي بــه، فالاتباع علم والتقليد جهل ، وبيان الفرق بينهما وإن تقارب مدلولهما ظاهر يؤكد اختلاف مآلهما إذ للفظ التقليد إيحاء بترك النظر والتفكير والتسليم، بخلاف الاتباع الذي لا يحتمل هذا الإيحاء[٢].

٣- الأصــالة: مفهوم الأصالة يعود إلى الأصل، وهو لا يقبل مفهوم المعاصرة بما يؤديه مــن معــان فــي الــلغة والاصــطلاح[٣]، بل هو يرتبط بالتجديد والقدرة على تقديم الاســتجابة ومواجهــة كــل حــادث، ومن ثم يكون التحفظ على تلك الصيغة الثنائية (الأصــالة المعاصــرة) لــه ما يبرره ويستند إليه[٤]، والأصالة وفق الرؤية الإسلامية

---

[١] انظر في مفهوم السلفي وتحقيق معناه وتحريره وارتباطه برؤية متميزة لمفهوم الاجتهاد:

أبو عبد الله عبد الرحمن عبد الخالق، **السلفيون والأئمة الأربعة(ر)**، بنها، القاهرة: دار العلم، د.ت، ص ٧-٥٢.

د. مصطفى حلمي،**السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية**،الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٣، ص ٧ وما بعدها، ص ١٩٧ وما بعدها.

د. مصطفى حلمي، **قواعد المنهج السلفي**، القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٦، ١٩٧٦، ص ٣٥-٥٦

عبد الحميد بن باديس، **العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية**، تعليق : محمد الصالح رمضان، الجزائر مكتبة الشركة الجزائرية، ط٢، ١٣٨٥هــ ١٩٦٦م، مقدمة المعلق، ص ٧-٨.

[٢] أنظر في الاتباع والتفرقة بينه وبين التقليد:

محمــد بن علي السنوسي الخطابي الحسن الإدريسي، **إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن**، لبنان: بيروت: وزارة الإعلام والثقافة، دار الكتاب اللبناني، ١٣٨٨هــ ، ١٩٦٨م، ص ١١٩.

فقد أشار المؤلف إلى تفرقة ابن خويز منداد المالكي من أن "التقليد في الشرع الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة، الاتباع ما ثبت عليه حجة ، وكل من أثبت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح ، وكل من أوجب عليه الدليل باتباع قوله فأنت متبعه والاتباع في الدين مشروع والتقليد- ممنوع".

وعلى هذا فالاتباع إنما يكون للرسول ﷺ وصحابته (رضوان الله عليهم) والإتيان بطريقتهم وهم لم يقلدوا ، ولم يعرف عصرهم مفهوم التقليد، بل كانوا فريقين عالم ومستفتي، عالم مجتهد ومستفتي لا يقع على ما يلقي إليه أصما أعمى بل مستضيئا بنور علمهم إلى الدليل سواء كان نصا منزلا فيتفهم معناه أو اجتهادا فيتفهم دليله.

أنظر في تفصيل ذلك:

محمد هشام الأيوبي، الاجتهاد **ومقتضيات العصر**، الأردن، عمان: دار الفكر، د. ت، ص١٦١-١٦٣.

د. طه جابر فياض، الاجتهاد والتقليد، **مرجع سابق**، ص ١١٥.

[٣] والأصل لغة ما يبنى عليه غيره أو المحتاج إليه، وما يستند تحقق الشيء إليه أو ما منه الشي أو منشأه.

أنظــر : المعاجم اللغوية، مادة: أصل. وفي الاصطلاح يعني الدليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة، الرجحان، والقاعدة المستمرة، والصورة المقاس عليها.

انظر : محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي (مناهج العقول) **مرجع سابق**، ص ١٨.

[٤] انظر في هذا: د. فؤاد زكريا "الأصالة والمعاصرة"، مجلة **فصول**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، العدد الأول، أكتوبر ١٩٨٠، ص ٢٥-٣٠

لها[1] ـــ ليست إلا موافقة الفكر لما جاء في كتاب الله وسنة الرسول، وبمعنى آخر أن تكـون نـتائج الجهـد العقلي في محاولة الفهم لما جاء به الإسلام منسجمة مع روحه وقواعـده، فـبمقدار هـذه الموافقة تكون الأصالة وللموافقة عناصرها أو لها الموافقة الموضوعية بحيث تظهر حصيلة الفكر وتناسقها مع معطيات الكتاب السنة، والموافقة المنهجية باتباع أصول المنهجية الإسلامية وقواعدها. والموافقة في المقاصد الشرعية.

وتعد المعاصرة من مقتضى هذه الأصالة بحيث يعيش المفكر المسلم عصره بهذه الأصالة عارفا بمقتضيات عصره[2] فيأخذ بها واجدا من الأصالة ما يلزمه بذلك، ويعرف مفاسد عصره فيقومها بأصالته.

وعـلى هـذا تعنى الأصالة تأكيد الهوية والوعي بالتراث وتأسيس المعيار وتحقيق التمايز والاختصاص وهي تعني تكامل الحاضر مرتبطا بالماضي ومتصلا بالمستقبل فلا تستهدف الجمـود ولا تقليد الماضي وإنما هي الارتباط بالخطوط الممتدة بين ماضي هذه الأمة إلى مسـتقبلها مـرورا بحاضرها والارتباط بالأصول إيمانا بأنه لا حركة للأمام أو تجديد أو إصـلاح بمعـزل عـنها أو بالكف عن التفاعل معها والاستجابة لأحكامها، ويعد الاجتهاد وسـيلة مـن وسـائل إنجـاز الأصـالة وتأكيدها، وهي أخيرا إن عبرت عن موقف واع للمعاصرة والتجديد فإنها موقف أساسي يعمل على تحريم الحركة من التبعية والتقليد.

٤- مفهـوم الـتراث: ثار جدل كبير بخصوص مكانة التراث من عملية التجديد والإحياء، فمـن قـائل بـأن العـودة إلى التراث تعد تقليدا يتعين نبذه والالتفات عنه، ومن قائل بـالعودة إلى الـتراث بوصـفه عنصـرا جوهريا في عملية التجديد، والواقع أن كلا الاتجـاهين قـد انصـرف إلى الفروع دون تحديد الجوهر والأصول على نحو جعل الخلاف ما يزال مستمرا والجدل محتما حول مسألة التراث.

---

[1] أنظر في مفهوم الأصالة وتحقيقه: أنور الجندي، **الأصالة**، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت، ص ٢ وما بعدها.

أنور الجندي، **الطريق إلى الأصالة**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠، ص ٣ وما بعدها.

د. يوسف القرضاوي، "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد"، (١) مجلة **المسلم المعاصر**، العدد الثالث، رجب ١٣٩٥هـ، يوليو ١٩٧٥، ص ٥٠-٥٣.

د. محمد رأفت سعيد، "الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي"، مجلة **أضواء الشريعة**، السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة، العدد ١٣، ١٤٠٢هـ، ص ٤٦٤-٤٦٥، ص ٥١٥.

قارن، د. الطيب تزيني، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، ضمن ندوة التراث ، **مرجع سابق**، ص ١-١٥.

وقـارن هـذه المعـاني للأصـالة برؤية مناقضة ـ د. عبد الرحمن بدوي "الدعوة إلى الأصالة خبث وسخف (حوار)" ، مجلة **الحوادث**، بيروت: الجمعة ٤ أكتوبر ١٩٨٥، ص ٧٠-٧١.

د. عبد الله عبد الدايم، "المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة" ضن ندوة التراث، **مرجع سابق**، ص ١-٢٨.

د.محمد عابد الجابري، "إشكالية الأصالة والمعاصر في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم شكل ثقافي؟ " ضمن ندوة التراث: مجلة **المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٦٦) ، نوفمبر ١٩٨٤، ص ٥٤-٨٠.

[2] ويشير إلى ذلك الزرنوجي من أنه "لا يفترض على كل مسلم ، طلب كل علم، وإنما يفترض عليه طلب علم الحال، فإنه يقال افضل العلم علم الحال، وافضل العمل حفظ الحال، ويفترض على المسلم طلب علم ما يقع له في حالة أي حال كان: ويجب عليه بقدر ما يؤدي به الواجب لان ما يتوسل به إلى إقامة الفرض يكون فرضا، وما يتوسل به إلى إقامة الواجب يكون واجبا.."

انظر في هذا: برهان الإسلام الزرنوجي، **تعلم المتعلم طريق التعلم**، القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨، ص ٤.

وبعبارة أخرى فإنه لم يتم تحديد المقصود بالتراث بوصف ذلك التحديد أمرا منهجيا لازما لعملية الإصلاح والتجديد.

فابـتداء ينـبغي أن نميز تمييزا واضحا وصريحا ما بين الأصول متمثلة في الوحي (قرآنا وسـنة صـحيحة)، وبيـن التراث البشري المتمثل في حصيلة اجتهادات البشر في واقع حياتهم وتطور أوضاعهم.

ولا شك أن لهذا التحديد فوائد جمة أهمها: أنه يسد الباب أمام من تسول له نفسه عن قصد أو غير قصد النيل أو الطعن في الأصول المنزلة باعتبارها تدخل ضمن مفهوم التراث.

ومن ناحية أخرى فإن هذا التحديد يحقق مقصدي التوسعة والتيسير أمام الباحثين في مجال الدراسـات الإسلامية، فهو يمكن من استخدام المصطلحات بصورة واضحة بينه دون أدنى حـرج مـن خشية الالتباس وعدم بلوغ القصد والنيل ظنا من غير يقين من الأصول كما يسـر اتخاذ المواقف الواضحة حيال مجمل التراث البشري دون وجل، أو إضفاء القداسة عليه وذلك بعرضه جملة على الأصول الشرعية.

وأخيـرا فـإن هذا التحديد يحول دون الخلط بين المعيار الحاكم والموضوع الذي عرض على هذا المعيار الحاكم (التراث البشري)[١].

الـثالث: أمـا الموقف الثالث فإنه على عكس سابقه يؤكد على مفاهيم أدخلت تحت مسمى الـتجديد والاجـتهاد، بينما هي أولى بمسمى التقليد، مثل اعتبار التقليد للغرب (التغريب) شعبة من التقليد بلا بينة، والعلمانية والعقلانية والتنوير واليسار وفق فهمها الغربي[٢].

---

[١] انظر في مفهوم التراث وضرورة تحديده وتحديد ما صدقاته بما يجعله منضبطا:منير شفيق ، **مرجع سابق**، ص ١٢٢-١٢٤.

انظر في تمثيل غموض تعريف التراث بين المشتركين في ندوة الهوية والتراث:

د. أحمد خليفة (رئيس الندوة) ، **الهوية والتراث**، بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٤، ص٢٠، ص ١٦١-١٦٤.

د. عبد السلام هارون، **التراث العربي**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨، ص ٣-٥.

انظر أيضا مفهوم التراث:

عادل حسين "التراث ومستقبل التنمية"، مجلة **الحوار**، النمسا، العدد الأول، السنة الأولى، ربيع ١٩٨٦، م، ١٤٠٦هـ، ص ٢١(هامش).

قارن في هذا السياق: د. محمد أركون، التراث، محتواه وهويته ـ إيجابياته وسلبياته، ندوة التراث، **مرجع سابق**، ص ١-١٣.

د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٣، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت: دار الفارابي، د.ت، ص ١٦ وما بعدها.

انظر كمثال لمن يدخل الأصول في إطار تعريف التراث:

Fazlur Rahman, **Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition**, U. S. A. The University of Chicago, 1982, PP. 13-22.

[٢] انظر في محاولة لسحب مفهوم اليمين واليسار على واقع الحياة الإسلامية:

د. محمد رضا محرم، **تحديث العقل السياسي الإسلامي**، القاهرة، باريس: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٨٦، ص ١٣-٤٦.

قارن الحوار حول مقولة اليمين واليسار ص ١٩٣-٣٠٥.

قارن أيضا: د. عماد الدين خليل ، **لعبة اليمين واليسار**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨، ص ٤٥-٦١.

أنظر أيضا في هذا السياق: د. عبد الحليم عويس ، فتنة اليسار الإسلامي والرد عليها، **المرجع السابق**، ص ٦٥-٧٥.

فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، أضواء على تجربة، الكويت: الدار الكويتية ١٩٦٩، ص ١٠٧ وما بعدها.

انظر تلك المقالة القيمة:

عادل حسين، **مفهوم اليسار العربي**، **القاهرة**: مركز إعلام الوطن العربي، صاعد، كتاب غير دوري، ١٩٨٥، ص ١٣ وما بعدها.

أنظر أخيرا مفهوم اليسار ومحاولة تأصيله في إطار الفكر الغربي ثم تبنيه:

د. نديم البيطار ، **حدود اليسار الثوري**، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢، ص ٥٥ وما بعدها.

فهــذه المفــاهيم ــ عــلى نحــو ما سبق بيانه ــ من المفاهيم الغربية المستحدثة في إطار تصــنيفات أيديولوجيــة وضــعية بما يجعل أمر سحبها على الإسلام وتاريخه إنما يعد في مجمله تغريبا واقتداء بمفاهيم الغرب وتصنيفاته ومعاييره.

وأخيــرا: فهــناك مفاهيم قد أدخلت تحت مسمى التقليد أو الاجتهاد والتجديد نظرا لتغليب إســقاطات معاصــرة شائعة للمفهوم دون الغوص في كل معانيه ومراجعتها وفق القواعد الأساســية لبــناء المفــاهيم الإســلامية مــثال ذلك مفاهيم الاتباع، والمحافظة، والرجعية والــرجعي، والغــزو الفكــري، والعقلانيــة والتنوير وضبط ذلك يكون ببيان الإسقاطات الشــائعة والمعاصــرة لــلغرب على ألفاظ معينة، بما يصرف النظر ــ مع سيادة المعاني الغــربية ــ عــن التمييز بين مدلولاتها وفق الرؤية الإسلامية الأصلية وبين مدلولاتها في هــذه الــرؤية الغربية السائدة وبما يشكل إطار المراجعة لهذه المفاهيم والتمسك بمضامينها الشرعية في مواجهة تلك الدلالات الغربية وإن ناقضتها في الفهم.

(١) ذلــك أن مفهــوم (الاتباع) وفق مضامينه الشرعية، التي سبق بيانها، قد تختلط بمفهوم التــبعية والذي اقتصر في طرحه الغربي على المعنى السيئ لها بما يترك إسقاطا على المصــطلح الإسلامي، والوقوف بصدده موقفا أقرب إلى الحساسية والرفض بين اتباع الله ورســوله ومنهج الإسلام والصراط المستقيم من ناحية، وبين اتباع البشر والأهواء والطاغوت والشيطان من جهة أخرى[1].

(٢) ويقــع مفهوم (المحافظة) في نفس الدائرة التي تخلط بين الدلالات الأصولية للمفهوم، والــدلالات السياســية المستحدثة للمفهوم، بحيث تعتبر مطلق المحافظة تكريسا لأمر واقــع وحفاظا عليه ومحاولة لفرض توازن بشكل معين وفي إطار معين يمكن وصفه مــن جــانب تيــار التغيير تارة بالجمود وتارة أخرى بالرجعية، غلبة هذه الإسقاطات المعاصــرة أدت إلى إدانــة مطــلق المحافظة، وهو أمر يجب مراجعته وتقويمه على أســاس من الدلالات القرآنية للمفهوم حسب وروده في آياته، من حيث ورودها بمعنى مخــالف ومــناقض للإسقاط المعاصر على المفهوم، حيث تؤكد تلك الدلالات الحفاظ والمحافظــة عــلى الإيمــان ومقتضــياته وفرائضه والالتزام بمنهج الإسلام وتحري خطواته بما يحقق الاستقامة[2].

---

[1] ففي الاتباع المحمود يقول القرآن " فمنْ تبع هُدايَ فلا خوفٌ عليْهِمْ ولا هُمْ يحزنُون " (**البقرة/ ٣٨**).
" يأيُّها النبيُّ حسبُك اللهُ ومنْ اتبعك من المُؤمنين" (**الأنفال/٦٤**). " وأنَّ هذا صراطي مُستقيمًا فاتبعُوهُ ولا تتبعُوا السُّبُل فتفرّق بكُمْ عنْ سبيله ذلكمْ وصّاكمْ به لعلّكمْ تتقون " (**الأنعام/ ١٥٣**)
" قُل هذه سبيلي أدْعُو إلى الله على بصيرة أنا ومنْ اتبعني وسُبْحان الله وما أنا منْ المُشْركين " (**يوسف/١٠٨**)
وفي الاتباع المذموم يقول سبحانه وتعالى " ولوْ شئنا لرفعناهُ بها ولكنهُ أخلدَ إلي الأرْضِ واتبعَ هواهُ " (**الأعراف/١٧٦**).
" واتبع الذين ظلمُوا ما أترفوا فيه وكانوا مُجْرمين " (**هود/١١٦**). " ومنْ أضل ممّنْ اتبعَ هواهُ بغيْر هُدًى منْ الله"(**القصص/٥٠**).
وفي اتباع الشيطان " إنّ عبادي ليْس لك عليْهمْ سُلْطانٌ إلا منْ اتبعك منْ الغاوين " (**الحجر/ ٤٢**).
أنظر في مفهوم التبعية وفق معانيه الغربية في نظريات التبعية: د. حورية مجاهد، الاستعمار، **مرجع سابق**، ١٣٩ وما بعدها.

[2] ومثال ذلك قوله تعالى في كتابه الكريم: ".. فالصّالحات قانتات حافظاتٌ للغيْب بما حفظ اللهُ " (**النساء/ ٣٤**)
" لهُ مُعقبَاتٌ منْ بيْن يديْه ومنْ خلْفه يحفظُونهُ منْ أمْر الله.."(**الرعد/١١**). "ذلكَ كفّارةُ أيْمانكمْ إذا حلفتمْ واحفظُوا أيْمانكمْ..." (**المائدة/ ٨٩**).
" والذين هُمْ على صلواتهمْ يُحافظُون.." (**المؤمنون/ ٩**) (**المعارج/ ٣٤**). " حافظُوا على الصلوات والصلاة الوُسْطى.." (**البقرة/ ٢٣٨**).
" بما استُحفظُوا منْ كتاب الله وكانوا عليْه شُهداء..." (**المائدة/ ٤٤**).
" والناهُون عنْ المُنكر والحافظُون لحُدُود الله..." (**التوبة/١١٢**). " هذا ما تُوعدُونَ لكُلّ أوّاب حفيظ" (**ق / ٣٢**).
قارن هذا الفهم القرآني لمفهوم المحافظة بذلك التمييز في هذه الفكرة بين مرتبتين، المحافظة الاختيارية والإجبارية. أنظر: نازلك الملائكة، **مرجع سابق**، ص ١٥-١٧.
قارن هذا بالرؤية الغربية لمفهوم المحافظة:
Clinton Rossiter, "Conservatism" in **International Encyclopedia of the Social Sciences**, David L. Sills (ed.) U. S. A. The Macmillan Company & The Free Press, Vol.3, 1968, P. 290-294.

(٣) أمـــا مفهـــوم الرجعي والرجعية: فالمعنى المتبادر منهما يضفي قيمة سيئة في الدلالة عـــلى معـــنى الرجوع، وبما شاع من إسقاط يرتبط بهذه الكلمة في الدلالة يزكي هذه المعاني ويكرس هذا الفهم، باعتبار مطلق الرجوع والرجعي تأخرا وعودة إلى الوراء وتمســـكا بـــالقديم رغم عدم صلاحيته، ولا شكل أن التغليب لتلك المعاني على المفهوم إنمـــا يتغاضـــى عن المعاني القرآنية ودلالاتها المتعلقة بالإيمان، بما تعني ـــ الرجوع إلى الله والإنابة إليه والعودة عن الذنب والمعصية، والاعتبار بالحوادث والرجوع إلى الله يوم الميعاد[١]..

(٤) ولا يختـــلف الأمـــر بصـــد مفهوم "التنوير" و "الاستنارة" في إطار التلبيس في معانيه ودلالاتـــه، بحيـــث يدخـــل في حده، التغريب والعلمانية والعقلانية وما قابلها من معان وفـــق دلالتها الغربية، والضبط لهذا المعنى وفق أصول الرؤية الإسلامية لبناء المفاهيم يقضـــي بضـــرورة مـــراجعة تلك الدلالات الغربية لها، والتحفظ على استعمالاتها في الفكـــر العـــربي بمـــا يوافق هذه الدلالات، وعدم قبول معانيها الشائعة تلك بلا بينة أو بـــرهان، وضرورة تقديم دلالات المفهوم وضبطه وفق الأصول الإسلامية قرآنا وسنة وتـــرجع هذه الضرورة في واقع الأمر إلى أن تسرب هذه المفاهيم بدلالاتها الغربية قد أســـهم بصـــورة أو بأخرى في قبول المصطلحات الغربية ورفض مناقضها وإن تعلق بالدين والتمسك بقواعده وحاكميته المطلقة في حركة الحياة والبشر[٢].

---

[١] وقد جاء في القرآن الكريم: " وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ " (**التوبة / ١٢٢**).
" صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ " (**البقرة/ ١٨**). " وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ " (**الأعراف/ ١٦٨**).
" وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ " (**الأحقاف/ ٢٧**). " إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى " (**العلق/٨**).
".. أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ" (**السجدة/ ١٢**). ".. وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَى" (**فصلت/٥٠**).
والخطـــأ اللـــغوي فـــي استخدام كلمتي رجعي ورجعية بفتح الراء هو من الخطأ الشائع فيقولون هذا حاكم رجعي هؤلاء أناس رجعيون، والصواب هذا حاكم رجعي أو رجوعي نسبة إلى مصدر الفعل اللازم (رجع) وهما الرجعي والرجوع...، أما رجعي فهي نسبة إلى الرجعية أي الإيمان بالرجوع إلى الدنيا بعد الموت وفي ذلك تقدم وتجدد لا تقهقر ورجوع، ونسبة إلى مصدر الفعل الثلاثي المتعدي رجعة يرجعه رجعا.. صرفه ورده، كقوله تعالى: " فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ منهم" (**التوبة/ ٨٣**).
ولا يجوز هنا نسبته إلى الفعل المتعدي لأن المطلوب هنا هو الفعل اللازم لكي يفيد التأخير ومصدره الرجوع والرجعى، كما أن الـــرجوع والـــرجعى ـــ كما سبق بيانه ـــ في الفهم القرآني تميز بين نوعين منهما حيث تؤكد فيهما على استقبالية الفعل وليس الرجوع إلى الماضي ، كما أن الرجوع ليس قبيحا دائما أو مطلقا، فقد يكون أوبة وإنابة إلى الله وتوبة عن معصية، وقد جاء في المعجم الوسيط "الرجعي من يذهب مذهب سلفه ولا يساير الزمن"محدثة" ولا نستطيع الموافقة على ذلك.
انظر في هذا التحفظ على استخدام لفظ الرجعية: محمد العدناني، **معجم الأخطاء الشائعة**، بيروت، مكتبة لبنان، دار القلم، ١٩٧٣م، ص ١٠٠-١٠١
قارن في هذا المقام: د. حورية توفيق مجاهد، **الاستعمار كظاهرة عالمية**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٥، ص٥٨.
انظر أيضا مفاهيم مثل التقدمية واليسار والرجعية:
د. محمد البهي: **مفاهيم يجب الوقوف عندها في لغة اليسار العربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١، ص٣ وما بعدها ، ص ٢٣-٢٧
قارن أيضا: قسطنطين زريق، **معنى النكبة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٤٨، ص ٤٥-٤٦.

[٢] في هذا الإطار يجب الإشارة إلى أحد الكتب الهامة التي تفطن إلى دعوى التنوير واستخدامها كمدخل للخفاء والتزيين لقبو عملية التغريب جملة واتباع منهجه والاحتكام إلى مقاييسه ومعاييره.
انظر: محمد الجنيهي، **كتاب مسموم الأسنة والهمام في الرد على من شوشوا الأفكار بدعوى تنوير الأفهام**، القاهرة: مطبعة الإصلاح، د. ت.
ويحسن في هذا المقام أن نقتبس منه دعوى التنوير وخطته ـــ كما تراها الحضارة الغربية، ذلك أنه قد اعتدى بعض أنصار هذه الدعـــوى من أهل اللسانة والجدل، "..على الأديان والمتدينين، أثاروا الفتن وأهاجوا ميزان الحقد والحسد .. حتى غرسوا أصو العـــداوة والبغضـــاء في قلوب العام والخاصة، وجعلوا التمدن الواسطة العظمى لهم في إفساد الاعتقادات والتباين في الإرادا والمرادات .. فاستنكفوا واستكبروا عن متابعة ذوي الرشاد والإرشاد، وغلبتهم أهواؤهم فحكموا عقولهم في الشرائع .. وربما ك من الذين أشار الله إليهم بقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا..) ". وهذه هي نهاية الغرور والافتتان.
"ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور" أنظر **المرجع السابق**، ص٢، ص ١١-١٢.
ويتأسس مفهوم التنوير والاستنارة على المنهاجية التي تفهم معاني هذه الألفاظ من خلال المصادر الشرعية الأصلية، وما تؤكده المعـــاني القرآنية، وفي هذا السياق يعبر ابن القيم عن تحديد مفهومي "التنوير" و "الإحياء" ومحتواهما استنادا للقرآن "العلم حياة=

(٥) وضمن هذا الإطار المعلب لإسقاطات ودلالات معاصرة على مصطلحات ومفاهيم بما يـناقض المعـاني الأصلية لتلك المفاهيم في الرؤية الإسلامية يرد مفهوم "الغزو" فقد ارتـبط هـذا المفهوم أحيانا بالفكر والثقافة، وصار حاملا لدلالات قيمية تجعل مطلق الغـزو أمرا مستهجنا، دون الفطنة إلى معاني مفهوم "الغزو" كما وردت في الأصول كـأهم مظاهـر وظيفـة الجهاد والدعوى، وهو ما يجعل مراجعة معظم دلالات هذه المفاهيم واستخداماتها أمرا مطلوبا من الناحية المنهاجية والبحث عن بديل أصيل أكثر دلالة على المعاني المقصودة أمر أوجب.

وبعـبارة أكـثر تفصـيلا فإن مقولة الغزو الثقافي أو الفكري أو الحضاري أو المعنوي أو غـزو العقول قد اتسمت بمزيد من الاختلاط في المواقف والاضطراب في اتجاهات بشأن مضـمونها وطبيعـتها، فقـد نفى فريق وجود الغزو في مجال الفكر، من حيث أن الغزو يفـترض الإكـراه والجبر، وساقه فريق آخر تحت مسميات تجعله أكثر قبولا واستحسانا مـثل: الانفتاح الحضاري والتواصل الحضاري، والثقافة الإنسانية الواحدة، اللحاق بالركب الحضاري...إلخ.

ولـم يفت البعض وفي إطار هذا الاضطراب والغموض الفكري أن يدعي أن الإسلام كان "يغـزو" عسـكريا وفكريا عندما كان حضارة مسيطرة، باعتبار الغزو واقعا طبيعيا يرتبط بالحضـارة المسيطرة والسائدة، الأمر الذي يبرر بدوره واقع التلقي عن الحضارة الغربية باعتبارها مسيطرة في هذا العصر.

والحـق أن الذين خاضوا في موضوع الغزو الفكري ، وفق مضامين ودلالات لفظة الغزو الغـربية، وسـحبهم ذلك على الإسلام قد عابهم الخلط والتشويه وفاتهم فهم طبيعة الإسلام كرسـالة عالمية أبدية، ذلك أن الجهاد كوظيفة أبدية في الدولة الإسلامية هو كل ذو شقين أحدهمـا وأولهـا جـانب الدعـوة والبلاغ والتبليغ سوء أكان ذلك بالقلم أو باللسان، ومن المعـلوم أن هذه الدعوة إنما تتم بشروط مخصوصة وفي حدود منضبطة ولغايات مقصودة قوامهـا الحق والصدق والعدل والمصلحة للبشر جميعا بحيث لا يكره أحد على قبولها ولا يضار من أبى التسليم بها ما لم يتصدى لها بالتعويق أو النيل منها.

=ونور، والجهل موت وظلمة، الشر كله سببه عدم الحياة والنور، الخير كله سببه النور والحياة، فإن النور يكشف عن حقائق الأشياء ويبين مراتبها، والحياة هي المصححة لصفات الكمال الموجبة لتسديد الأقوال والأعمال، فكل ما تصرف من الحياة فهو خير كله كالحياء الذي سببه كمال حياة القلب وتصوره حقيقة القبح ونفرته منه، وضده الوقاحة والفحش وسببه موت القلب وعدم نفرته من القبيح، وكالحياء الذي هو المطر الذي به حياة كل شيء، قال تعالى: "أَوَمَنْ كان ميتًا فأحييناهُ وجعلنا لهُ نورًا يمشي به في النَّاس كمنْ مثلُهُ في الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بخارجٍ منهَا" (**الأنعام/ ١٢٢**)، كان ميتا بالجهل قلبه، فأحياه بالعلم وجعل له من الإيمان نورا يمشي به بين الناس.

انظـر: ابـن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، **مرجع سابق**، ص ٥٨ وما بعدها. ابن القيم الجوزية، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، السعودية، جدة: مكتبة الإرشاد، د.ت، ص ٦٩ وما بعدها، ص ٨٦-٩٠.

انظر أيضا في نفس هذا المعنى: أبو عبد الله الترمذي، أسرار مجاهدة النفس، **مرجع سابق**، ص ٤٦، ١٠٦/ ص ١٤٨-١٤٩.

وكثير من الآيات القرآنية تؤكد هذا الفهم ومنها على سبيل المثال:

"اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ" (**البقرة/ ٢٥٧**).

".. قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ" (**المائدة/ ١٥**). " أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ " (**الزمر/٢٢**).

" يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا " (**التحريم/٨**). " يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ " (**الحديد/١٢**).

" ومِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ " (**الحج/٨**).

وعلى هذا فإن مفهوم الدعوة يختلف في طبيعته وآثاره عن تلك الإسقاطات الشائعة لمفهوم الغزو الفكري، والتي لا تعدو في حقيقتها أن تكون من قبيل التلبيس أو زخرف القول[1].

---

[1] مثال ذلك ما يؤكده القرآن " وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.."(**البقرة/٤٢**).
" لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (**آل عمران/ ٧١**). "يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا" (**الأنعام/ ١١٢**)
وزخرف القول المزوقات من الكلام على ما أكده: الراغب الأصفهاني ، مفردات غريب القرآن، **مرجع سابق**، ص ٢١٢.
ويحدد ابن الجوزي مفهوم التلبيس موضحا خطته في قول بليغ يؤكد أن التلبيس ليس إلا "إظهار الباطل في صورة الحق ...نوع جهل يوجب اعتقاد الفاسد صحيحا، والرديء جيداً وسببه وجود شبهة أوجبت ذلك، وإنما يدخل (الملبس إبليس أو غيره من جنوده) على الناس بمقدار ما يمكنه ويزيد تمكنه منهم، ويقل ، على مقدار يقظتهم وغفلتهم، وجهلهم وعلمهم، أعلم أن القلب كالحصن وعلى ذلك الحصن سور وللسور أبواب وفيه ثلم، وساكنه العقل.. وإلى جانبه ربض (المكان الذي يؤدي إليه) فهي الهوى والشياطين لا تزال تدور حول الحصن، تطلب غفلة الحارس والعبور من بعض الثلم، فينبغي للحارس أن يعرف جميع أبواب الحصن الذي قد وكل بحفظه وجميع الثلم، وأن لا يفتر عن الحراسة لحظة، فإن العدو ما يفتر ... وهذا الحصن مستنير بالذكر، مشرق بالإيمان وفيه مرآة صقيلة يتراءى فيها صور كل ما يمر به فأول ما يفعل ... في الربض إكثار الدخان فتسود حيطان الحصن وتصدأ المرآة، وكمال الفكر يرد الدخان، وصقل الذكر يجلو المرآة، وللعدو حملات فتارة يحمل فيدخل الحصن فيكر عليه الحارس فيخرج، وربما دخل فعاث (أفسد) وربما أقام لغفلة الحارس، وربما ركدت الريح الطاردة للدخان فتسود حيطان الحصن وتصدأ المرآة فيمر (العدو) ولا يدري به، وربما جرح الحارس لغفلته، واسرد واستخدم وأقيم يستنبط الحيل في موافق الهوى ومساعدته، وربما صار كالفقيه في الشر.. وأقوى القيد الذي يوثق به الأسرى الجهل .. وأوسطه في القوة الهوى، وأضعفه الغفلة، وما دام درع الإيمان على المؤمن فإن نبل العدو لا يقع في مقتل"
أنظر في هذا: ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، صححه : إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة: مكتبة المتنبي، د. ت ، ص ٣٧-٣٩.
قرب إلى هذا: ابن قيم الجوزية: **الوسواس الخناس**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ص ١٩٨٤، ص ٢٢.
ورؤية متفحصة لهذا النص توضح ذلك التميز لمفهوم التلبيس الفكري واستخدامه في هذا المقام بدلا من مفهوم "الغزو الفكري" كما أنه يوضح خطته وإحكامها وطرقه المتعددة وكيفية الاحتراز منها، ويشير إلى مجموعة من المعاني تؤكد هذا التميز في الاستخدام.
أ – إن مفهوم التلبيس وفق هذا التحليل ـ يشتمل على كل معاني الغزو الثقافي أو الفكري من حيث بيان طريقته ومقصوده والقيام به بغرض التمكن وإحكام السيرة والتبعية للطرف الأضعف.
ب ـ أن هذا المفهوم يؤكد التحفظ ـ إلى حد كبير ـ على تعميم مقولة المغلوب مولع بتقليد الغالب، ولكن إذ يعتبر ذلك إلا إنه يجعل هذا التعميم قابلا للاستثناء أو المراجعة ، وذلك أنه يمكن الوقوف بوعي ومسؤولية حيال عمليات التلبيس الفكري مع وضوح المعيار وضرورة قياس كل الأمور الوافدة عليه.
ج – إن هذا المفهوم يتسم بالشمول من حيث يبدأ بالنفس أو الفرد وتمكن الهوى فيها، أو الغير أي من خارج النفس، وهو ما يجعل قضية بناء الذات أهم القضايا في عملية التغيير وفق أصول الرؤية الإسلامية، ".. إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". وبما يؤكد أن قاعدة التغيير تكمن في النفس انطلاقا إلى تغيير ما بالقوم أو الجماعة وهو أمر سيرد بيانه بعد ذلك في الفصل الرابع.
ولا شكك أن هذا يشكل ردا على هؤلاء الذين يربطون بين "الغزو" على حد تعبيرهم وبين إتيانه من الخارج فحسب، دون التأكيد على عناصر الخلل في الداخل أو في النفس أو على حد تعبير ابن الجوزي "الثلم" وهو ما يعني الذات من ضرورة اتخاذها موقفا يتسم بالوعي والمسؤولية، إذ أن غفلتها وجهلها ـ على ما حدد ابن الجوزي ـ وعدم التسلح بالإيمان والذكر المستمر لمنهج الله فكرا وحركة هو المؤدي لحدوث التلبيس والتمكين له. وفي هذا السياق تشكل فكرة مالك بن نبي "الاستعمار ...و" القابلة للاستعمار" فهما موفقا في هذا المقام.
د ـ والتأكيد على مفهوم التلبيس كما سبقت الإشارة يخرج حركة الدعوة الإسلامية عن مفهوم السيطرة والهيمنة كمقصد لها، فضلا أنها تفترق افتراقا حاسما عن معاني التلبيسس حيث تتسم بالصدق والعدل والمصلحة لكافة البشر لا تزين ولا تلتف ولا تخدع ولا تلق بزخرف القول، ولكنها تجعل من الحكمة والموعظة الحسنة أداتها الأساسية بينما سيطرة الحضارة الغربية الفكرية يمكن دخولها في إطار الدعاية التي تتسم في الغالب بالتغريب ومحاكاة الغرب والتحديث المقلد، وعبء الرجل الأبيض ... بالخفاء وعدم الصدق، ومن ثم كان استخدام مفهوم الاستعمار أحد جوانب عملية التلبيس في تقبل الاستعمار ووجود فئات تساند وجوده وتكرسه.
وعلى هذا فإن استخدام مفهوم الغزو قد سمح بهذا التلبيس والخلط في هذا المقام.
وعلى هذا فإن التلبيس هو كل ما يأتي من خصم سواء كان في النفس أو من الغير بما يصرف المؤمن عن مقتضى الشرع وحقائقه وأولوياته سواء اتخذ هذا طرق الخفاء أو الترغيب أو التزيين، أتى ذلك من الذات أو من الداخل أو من الحارج.
انظر في مفهوم الدعوة الإسلامية باعتبارها شق أساسي لوظيفة الجهاد الأبدية للأمة، ويمثل القتال وفق شروط مخصوصة الشق الثاني: فتحي يكن، **كيف تدعو إلى الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٧٧، ١٣٩٧هـ، ص ١٤ وما بعده.
فتحي يكن، **مشكلات الدعوى والداعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ١١٨-١٢٩.
د. محمد سعيد رمضان البوطي، **هكذا فلندع إلى الإسلام**، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت، ص ٢٩ وما بعدها.
انظر بصفة خاصة: مجموعة مقالات (الدعوة والدعاة)، مجلة **المنهل** السعودية، السنة (٥٣)، المجلد (٤٨)، الربيعان، ١٤٠٧هـ.
وحيد الدين خان، **مسؤوليات الدعوة**، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، ص ٨-١٣.
د. محمد البهي، **السبيل إلى دعوة الحق والقائم بأمرها**، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، جمادى الأولى، ١٣٩٠هـ، يوليو ١٩٧٠م، مواضع متفرقة.

كمـــا تجـــدر الإشـــارة إلى معـــاني التلبيس وزخرف القول كما تجد مصدرها من الخارج (الحضـــارة الغربية) تجد مصدرها أيضا في الداخل (الحضارة المتلقية)، ومؤدى ذلك أنه توجـــد مجموعـــة أدوات بشرية ونظامية تروج عن قصد أو غير قصد للحضارة الغربية وأفكارها بدعوى التواصل الحضاري أو الانتشار الثقافي.

أنظر في مفهوم الاستعمار وذلك التعليق الواعي من الشيخ محمد بشير الإبراهيمي، حيث يعتبر هذه الكلمة من الكلمات المظلومة ".. فإن المظلوم .. هو هذه الكلمة العربية الجليلة التي ترجموا بها لمعنى خسيس، مادة هذه الكلمة هي (العمارة) ومن مشتقاتها التعمير، والعمران، وفي القرآن: (هُو أنشأكُمْ منَ الْأرْض واسْتعْمركُمْ فيها)
فأصـــل هـــذه الكلمة في لغتنا طيب وفروعها طيبة، معناها القرآني أطيب وأطيب... ولكن إخراجها من المعنى العربي الطيب إلى المعنى الغـــربي الخبيث، ظلم لها ، فاستحقت الدخول من هذا الباب.. والإدراج تحت هذا العنوان فالذي صير هذه الكلمة بغيضة إلى النفوس ثقيلة عـــلى الأســـماع مستوخمة في الأذواق هو معناها الخارجي ــ كما يقول المنطق ــ وهو معنى مرادف للإثم والبغي، والخراب، والظلم، التعدي، الفساد، النهب، السرقة ...إلى عشرات من مئات من هذه الرذائل تفسرها آثاره وتتجلي عنها وقائعه، واعجبا! تضيق الأوطان على رحـــبها بهذه المجموعة وتحملها كلمة لا تمت إلى أحد منها بنسب، إذا كنا نسمي من يجلب هذه المجموعة من كبائر الإثم والفواحش إلى وطـــن ظالمـــا، فأظـــلم مـــنه من يحشرها في كلمة شرفة من لغتنا ليخدع بها ويغر، وليهون بها على الفرائس الشرسة المفترسة وفظاعة الافـــتراس، أما والله لو أن هذا الهيكل المسمى بالاستعمار كان حيوانا لكان من حيوانات الأساطير... (كان) مع ذلك هائجا بادئ السوءات والمقـــابح على أسوأ ما نعرفه من الغرائز الحيوانية، سموا الاستعمار تخريبا ــ إذ لا تصح كلمة استخراب في الاستعمال ــ لأنه يخرب الأوطـــان والأديان والعقول والأفكار ويهدم القيم والمقامات والمقومات والقوميات وخذوا العهد على المجامع اللغوية أن تمنع استعمال هذه الكلمة في هذا المعنى الذي لا تقوم بحمله عربة مزابل"
انظر في هذه المعاني وغيرها من كلمات مظلومة:
محمـــد البشـــير الإبراهيمي: من آثاره: **عيون البصائر**، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٣٩٠هـــ، ١٩٧٠م، ج٢، ص ٥٨٢-٥٨٣.
قرب إلى هذا الرأي تفصيل د. فتحي الدريني كلمة البغي لتطلق على الاستعمار، الدريني، **مرجع سابق**، ص ٤٩(هامش).
أنظر أيضا: جمال الدين الأفغاني: **مرجع سابق**، ص ٤٤٧-٤٤٨.
انظر مجموعة الكتابات التي تبنت مصطلح الغزو الفكري وهي كثيرة غير أن أحدا منها لم يتوقف حيال تركيب هذا المصطلح: نازك الملائكة، **مرجع سابق**، ص ١٢٧-١٤٥.
أنـــور الجـــندي، **أصالة الفكر العربي الإسلامي، في مواجهة الغزو الثقافي**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، رجب ١٣٨٩هـــ ، سبتمبر ١٩٦٩م، ص ٣٣ وما بعدها.
ماجدة علي صالح: **الاستعمار الجديد في المنطقة العربية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد ، ١٩٨٤، (المبحث الخاص بماهية الغزو الفكري)، ص ٧٠-٨٢.
محمد جلال كشك، **الغزو الفكري**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٦٦.
محمد جلال كشك، **الماركسية والغزو الفكري**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٦٦، ص ١٥ وما بعدها.
د. علي محمد جريشة، محمد شريف الزيبق، **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٧ ، مواضع متفرقة.
قارن ما سبق من مفهوم الغزو واستخداماته بمفهوم الجهاد، حقيقة الغزو كجزء لا يجزأ منه كمفهوم محمود يعتبر فرضا على المسلمين: حامد محمد علي، **الجهاد في ضوء الكتاب والسنة**، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، شوال ١٣٩٣هـــ نوفمبر ١٩٧٣م، ص ٤٢-٤٨
شمس الدين ابن القيم ، **الجهاد في سبيل الله**، د. م ، ن ، د . ت، ص ١٨ وما بعدها.
عبد الله بن مبارك، **كتاب الجهاد**، تحقيق: د. نزيه حماد، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٨ هـــ، ١٩٧٨م، ص ٩١، ١١٠، ١٥٧-١٧٣ حيث يؤكد على الرؤية الإسلامية لمفهوم الغزو.
عطيه عبد الرحيم عطية، **عدة المجاهدين في الكتاب والسنة**، القاهرة: وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٠٠ هـــ، ١٩٧٩م، ص ١٣٧ وما بعدها. انظر ورود مفهوم الغزو في السنة النبوية بصفة خاصة، ص ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٤.
محمد سعيد العرفي، **سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين**، دمشق، مطبعة ابن زيدان، ١٣٥١هـــ، ص ٣٠٤-٣٠٨.
ومـــن الجديـــر بالذكر أن نؤكد على هذا الفهم الخاطئ للغزو لدى وات حيث يؤكد: "... ربما يكون سكان إسبانيا الذين فوجئوا بالغـــزو الإسلامي.. قد نظروا إليه وكأنه صاعقة من السماء أما بالنسبة للمسلمين أنفسهم فقد كان الغزو استمرارا طبيعيا لنشاط عرفوه منذ حياة محمد النبي وقد جاء هذا النشاط نتيجة تحول طرأ على طبيعة غزوات البدو في الجاهلية، فقد كان من عادة قبائل البدو العربية لعدة قرون، سبقت الإسلام شن غارات على القبائل الأخرى وكان الغرض المألوف لهذه الغارات أو الغزوات سلب إبل الأعداء أو مواشيهم..."
انظـــر فـــي ذلـــك : موتـــنجمري وات، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، نقله إلى العربية: حسين أحمد أمين، بيروت: دار الشروق، ١٤٠٣هـــ، ١٩٨٣م، ص ١٣-١٧.

ثانيا: باب الاجتهاد بين الفتح والغلق:

من المعلوم أنه قد تأصل في الكتابات المعاصرة تأثرا بواقع إسلامي معين وتبريرا له مقولة فقهية مفادها أن باب الاجتهاد قد سد ومن ثم ارتباط الدعوة بالعودة إلى الإسلام بفتح باب الاجتهاد[1]. وبغض النظر عن تفاصيل الأوضاع التي سادت وتمخض عنها تلك المقولة ودون البحث في أسبابها فإن الوقوف عند هذا الحد من التحليل يعد تبسيطا شديدا للأمور، وبعبارة أخرى فإن التحليل المنهجي الدقيق يقتضي دراسة هذه القضية على مستويات ثلاث تكون في مجملها الدلالة المنهاجية والسياسية لمفهومي الاجتهاد والتقليد:

(١) المستوى الأول:

الاجتهاد ضرورة شرعية ووظيفة أبدية:مؤدى ذلك القول بضرورة ووجوب الاجتهاد بما يصير معه القول بسد باب الاجتهاد لا محل له لنصوص تؤكد عدم اجتماع الأمة على ضلالة واعتبار عملية الاجتهاد والقيام بها ضمانا لحفظ الشريعة بطائفة من الأمة موعودين بالنصر والإظهار، فمن استمرار الشريعة بقاء المجتهدين على مرور الأعصار.

وإذا كان الإمام السيوطي قد ذهب في هذا الشان إلى القول بأن تعويق الاجتهاد قد نجم لا عن عدم وجود آلة الاجتهاد وإنما لإعراض الناس عن الطريق المفضية إليه[2] فإننا نذهب إلى أبعد من ذلك لنقرر أن ثمة أسباب عديدة ومتباينة قد أفضت بدرجة أو بأخرى إلى تعويق الاجتهاد منها ما ادعاه البعض من أن السابقين من الفقهاء لم يتركوا لخلفهم ما يجتهدون بصدده، ومنه ذلك الموقف الحذر لدى البعض من إقدام من ليس بأهل للاجتهاد بالتصدي له، وأخيرا فإن هذا الوضع بمنأى عن تأثير الحكام والأهم من العلماء، فنجد البعض منهم ــ وقد وصل به الأمر إلى حد إصدار مرسوم يقضي بعدم التعرض لقضايا بعينها بالاجتهاد والفتوى ولو من قبل أهل الاجتهاد وذويه و إلى جانب ذلك فقد أفتى بعض علماء السلطان بسد باب الاجتهاد تقربا من الحكام وزلفى[3].

وتجد هذه الضرورة تفسيرها في حقيقة كون النصوص متناهية، والواقع والأحداث متجددة على نحو يقتضي فقه هذه الوقائع والأحداث لاستنباط ما يضبطها من مبادئ وأحكام شرعية[4].

---

[1] انظر في هذا على سبيل المثال: عبد المتعال الصعيدي، **في ميدان الاجتهاد**، القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، د. ت ، ص ٣-١٨.

[2] انظر في ذلك: جلال الدين السيوطي، **كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، الجزائر، المطبعة الثعالبية، ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م، ص ٢ وما بعدها.

ويؤكد على ضرورة الاجتهاد شرعا وفريضة: محمد بمبا، إنجاز الشيخ نوري، الاجتهاد في العصر الحديث، الحاجة إلى الاجتهاد اليوم ومجالاته، **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي**، الجزائر قسنطينة، وزارة الشؤون الدينة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣.

[3] انظر في أهم العوامل التي أدت إلى (إغلاق) باب الاجتهاد ودواعي استمرارية الاجتهاد:

محمد علي التسخيري: "الاجتهاد في مدرسة أهل البيت، مجلة **التوحيد**، إيران، طهران ، قسم العلاقات الدولية، منظمة الإعلام الإسلامي العدد الخامس، السنة الأولى، ذو القعدة ــ ذو الحجة ١٤٠٣هـ، ص ٤٦، ٤٧.

Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, **op. cit**, PP.149-172.

[4] يؤكد هذه الحقيقة الإمام الجويني، حيث يرى "إنه لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المفردة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر و لو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لهم يعهدوا أمثالا لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم". ومعنى هذا أنه إذا ثبت اتساع الاجتهاد وعدم تناهي المعاني واستحال حصر هذا الاتساع في المنصوصات ، جاز القول بالاستدلال ومن جهة أخرى فإن أفراد المعاني و أعيانها ليست كلها منصوصة ولذلك قال الجويني "فقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص وهي متعلق النظر والاجتهاد".

انظر في تفصيل هذا الرأي: د. عمار الطالبي، " الاستدلال الأصولي عند الأئمة كما يراه الجويني في كتابه البرهان" مجلة **الدراسات الإسلامية**، باكستان : كراتشي، العدد الخامس، المجلد التاسع عشر، محرم ــ ربيع الأول ١٤٠٥هـ، أكتوبر ــ ديسمبر ١٩٨٤، ص ٦٢.

ويؤكد الشاطبي على هذا المعنى: ".. ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة، تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين وليس ما به الامتياز=

على أن الاجتهاد وإن كان ضرورة شرعية أبدية فإنه ليس فرض عين ينبغي على المسلمين كافة وإنما هو فرض كفاية يتحقق بقيام طائفة من العلماء والفقهاء به[1].

كمـــا تجد سندها الفقهي في ذلك الاتجاه الذي أكد أنه لا يجوز خلو عصر من العصور من مجتهد[2].

(٢) المستوى الثاني:

شـــرائط الاجـــتهاد ومســـتلزماته : يفرض هذا المستوى من التحليل ما آل إليه أمر مفهوم الاجـــتهاد، حيـــث يفرغ من مضمونه الشرعي ليطلق على كل نشاط فكري بصرف النظر

--معتبرا في الحكم بإطلاق ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين ، فلا يبقي صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظرا سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟".

الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٤، ص ٩٢.

ويوضح الشاطبي خطة الاجتهاد في ذلك "فلأن الوقائع لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح بـــاب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، هو أيضا اتباع للهوى ، وذلك كله فساد فلا يكون بد مـــن الـــتوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوما. وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق ، فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن للوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان". **المرجع السابق**، ص ١٠٤.

وهـــذه **الأقوال** لا تتناقض، مع قول الشافعي في الرسالة وإنما تبينه وتوضحه حيث يؤكد ".. فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله دليل على سبيل الهدى". الشافعي، **الرسالة**، القاهرة، مصطفى الحلبي، ط٢، ١٤٠٣، ١٩٨٣، م ١٤.

[1] والاجتهاد فرض على الكفاية، والكفاية تنصرف إلى الأهلية والكفاءة كما تنصرف إلى تحقيق المقصود بالاجتهاد أي تأدية وظيفته على أكل وجه، إن كان التقصير قد شمل الجانبين فإن هذا لا ينفي بحال أن هناك من يطلع به، إن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم، والاجتهاد إن كان في الإجمال فرض على الكفاية إلا إنه يمكن تصنيفه من حيث حكمة التكليف إلى خمسة أقسام:

- اجتهاد واجب وجوبا عينيا، وذلك عندا يسأل الشخص الذي بلغ مرتبة الاجتهاد عن حكم واقعة ولا يوجد من يفتي فيها غيره، أو إذا نزل بذلك المجتهد نازلة لا يدري حكم الله فيها..
- اجتهاد واجب وجوبا كفائيا وذلك إذا تعدد المجتهدون الذي يمكن أن يرجع إليهم.
- اجتهاد مندوب وهو بذل الجهد للوصول إلى أحكام شرعية لحوادث لم تقع بعد ولكن احتمال وقوعها قريب.
- اجتهاد مكروه وذلك يكون في المسائل الافتراضية التي لم تجر العادة بوقوعها والألغاز ... التي لا ثمرة من ورائها، فالاشتغال بهذا مكروه شرعا لأنه اشتغال بما لا يجدي وأقل ما يقال فيه هو الكراهة.
- اجتهاد محرم وهو الاجتهاد في الأدلة القطعية في ثبوتها وفي دلالتها ليخرج بحكم لا تحتمله هذه الأدلة..

انظر في هذا : د. حسن مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١٧ – ١٨.

د. علي الخفيف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، **المرجع السابق**، ص ٢١٣ – ٢١٤.

وعـــلى هـــذا يمكن القول في إطار الفهم المتميز لفرض الكفاية، أن ثبوت وصف الاجتهاد لأحد موجود فهو من المقرر حيث لا يجـــوز خلو عصر من مجتهد، وأما التقصير الناتج عن عوامل عوقت حركة الاجتهاد فإنه يأتي تارة من نقص أو فقدان الأهلية، والكفاءة للقيام بالاجتهاد، أما عن عدم كفاية حركة الاجتهاد لمواجهة الوقائع المتجددة والمشاكل المستحدثة بما يجعل إثم التقصير قائمـــا في القيام بمقصود الاجتهاد على وجهه الإثم وعلى ما يقضيه فهم فرض الكفاية، خاصة أن الاجتهاد على المتأخرين ايسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي، وإذا أمضت النظر وجد هؤلاء المنكرين إنما أتوا من قبل أنفسهم فإنهم عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه..".

السيوطي ، تقرير الاستناد ... **مرجع سابق**، ص ٣٠ – ٣١.

أنظر أيضا في يسر عملية الاجتهاد: ابن رشد، **بداية المجتهد**، القاهرة: طبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٣٩، ج٢، ص ١٨٤-١٨٥.

[2] انظر في هذا: أبو يحيى زكريا الأنصار – الشافعي ، غاية الوصول ... **مرجع سابق**، ص ١٥٢ وما بعدها.

الشوكاني، إرشاد الفحول، **مرجع سابق**، ص ٤٩-٥٠.

د. طه جابر ، الاجتهاد والتقليد، **مرجع سابق**، ص ٩٧-١٠٠.

السيوطي، تقرير **الاستناد في تفسير الاجتهاد**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ٣٠-٣٤.

د. سيد محمد موسى توانا، **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، رسالة دكتوراه، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣، ص ٤١٢.

الآمدي، الأحكام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٣١٣-٣١٥.

الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٤، ص ١٠٣-١٠٥.

عــن توصيفه وتكييفه وتبين طبيعته والأساس الذي يطلق منه، فاختلط المفهوم بمفاهيم مثل "الـــتغريب" و "التـــنوير" و "العـــلمانية" وفـــي هـــذا الإطـــار نميز في سياق الدعوى إلى فتح باب "الاجتهاد" بين فريقين:

الأول: يـــريد ممارســـة عمـــلية الاجتهاد وفق مقتضياتها وذلك لتقديم إجابات شرعية على المستحدث من القضايا.

الـــثاني: يـــبدأ بمقولة غلق باب الاجتهاد ليكون مسوغا للمناداة له بفتحه، بما يعني إدخال كل نشاط فكري تحت مسمى الاجتهاد، دون الالتفات لضبط المفهوم شرعيا.

ووفـــق هـــذا التمييز يستطيع الباحث القول أن باب الاجتهاد مغلق دون من ليس له مكناته ومـــن لم يستكمل شرائطه ولم يتفهم ضوابطه، ومفتوح لمن ملك مكناته وأتم شرائطه وفقه ضـــوابطه، وواقـــع الأمـــر أن قضية باب الاجتهاد (مفتوحا أو مغلقا) يجب أن تتحول إلى قضـــية مـــنهاجية أساسا بصرف النظر عن إثارتها على مستوى الحركة والواقع السياسي الفعلي ودون إنكار أن هذا قد ساهم في تعويق القيام بهذه العملية، وعز وجود المجتهد مما أعاق عملية الاجتهاد ولكن الجهود الاجتهادية ظلت في تواصل واستمرارية وإن قلت.

والمـــراد بشـــروط الاجتهاد[1]: تلك الأمور التي لا بد من توافرها في المكلف ليتمكن من الاستدلال بالدليل الشرعي على حكم، وهذه الأمور منها ما يعود إلى قدرته الشخصية ومنها ما يتعلق بالعلوم والتي بدونها لن يستطيع الاجتهاد وهو ما عنيناه بسد باب الاجتهاد دونه.

(٣) المستوى الثالث: التقليد وتعويق عملية الاجتهاد:

يقتضـــي إيضـــاح وتأكيد المستويين السابقين بيان الوجه المناقض للاجتهاد وهو التقليد وفي هذا المقام اسهم الإمام الشوكاني في نقض مفهوم التقليد بلا بينة وبيان آثاره وتحديد أسبابه[2].

وكمـــا أن الاجتهاد قد أعيق تقدمه والقيام به تدريجيا حتى ظن بعض المتأخرين أن بابه قد ســـد وأغـــلق، فإن التقليد لم يتم دفعة واحدة وإنما هناك ظروف وأسباب أدت إليه ذلك أن التقـــليد طـــارئ على العالم الإسلامي ولم يكن معروفا في القرنين الأول والثاني[3]، ولكن

---

[1] انظر في تفصيل هذه الشروط كتب أصول الفقه، انظر بصفة خاصة، د. طه جابر، الاجتهاد.. **مرجع سابق**، ص ٤٩-٦٢.

د. حسن أحمد مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ص ٢٧-٣١.

د. وهبي الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٠-١٨٥.

علي الخفيف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ٢١٠-٢١١.

انظر في الأمور التي يجب رعايتها عند ممارسة الاجتهاد وشروطه:

د. يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ٤٢ وما بعدها.

محمد الخضر حسين، **رسائل الإصلاح**، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٨هـ، ١٩٣٩م، ص ٢١ وما بعدها.

د. عبد العزيز الخياط، **شروط الاجتهاد**، القاهرة ، حلب : دار السلام للطباعة، ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م، ص ٧ و ما بعدها.

د. عـــبد العزيـــز بن عبد الرحمن السعيد، "الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مجلة **أضواء الشريعة**، السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة ، العدد (٨) ، جمادى الأولى، ١٣٩٧هـ، ص ٣٢-٣٦.

[2] الشوكاني، **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ/ ص ٣ وما بعدها.

انظر أيضا: رفاعة رافع الطهطاوي، **القول السديد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، القاهرة: وادي النيل ، ١٢٨٧هـ، ص ١١ وما بعدها.

[3] شاه ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، ضمن مجموعة رسائل للمؤلف، مصر : مطبعة شركة المطبوعات العلمية ، ١٣٢٧هـ، ص ١٨.

حيـــث ينقل عن أبو طالب المكي، "إن الكتب والمجموعات محدثة، والقول بمقالات الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له في كل شيء والتفقه على مذهبه لم يكن الناس قديما على ذلك في القرنين الأول والثاني.

تجمعـــت ظروف مختلفة أدت بمجموعها إلى التقليد جملة ومن ثم تعويق عملية الاجتهاد، وكـــرس هـــذا التقـــليد تقيـــد القضاة في إصدارهم الأحكام كل بمذهب معين لا يخرج عن أقوالـــه، وإنشـــاء المـــدارس وقصر التدريس فيها على مذهب أو مذاهب معينة ، وقصور الهمـــم عـــن الاجتهاد مما أدى إلى الاقتصاد على الترجيح في الأقوال المذهبية والاختيار مـــنها، ثـــم قصروا عن ذلك واقتصروا على التقليد عمن تقدم، وانقطاع الصلة بين علماء الأمصار الإسلامية مما أدخل ضعفا على العلوم الإسلامية إذ لا يكفي التلقي عن الكتب بل لابـــد مـــن التلقي عن العلماء لما يستتبعه ذلك من حوار ونقاش إلى غير ذلك من الأسباب المعتبرة في هذا الشأن[1].

خلاصة القول أن تكامل المستويات الثلاث يشكل بتفاعلها حقيقة وجوهر الموقف المنهجي مـــن قضـــية الاجـــتهاد، فالاجتهاد ضرورة شرعية ومن ثم لا يجوز أن يخلو الزمان عن مجـــتهد وله شرائطه ومستلزماته، التي تجعل من الاجتهاد الشرعي عملا مخصوصا يجب أن تـــتوفر له الملكة والمكنة، والتقليد المذموم قد ساهم في تعويق الاجتهاد.باعتباره مناقضا له، كل ذلك من شأنه أن ينتهي بنا إلى وصف ما قد حدث في الواقع بكونه إعاقة للاجتهاد بما جعله يعجز عن الإجابة على كافة الحوادث المستجدة، وسواء أكان ذلك من خلال تبني السلطة لمذاهب بعينها، أو الممارسة المذهبية الخاطئة، أو تقليد المذاهب الفقهية جمودا عليها أو التجرؤ على الفتوى والاجتهاد بلا تأهيل أو كفاءة ، أو القيام به من غير مظانه ومصادره[2].

---

[1] هشام الأيوبي، الاجتهاد ومقتضيات العصر .. **مرجع سابق**، ص ١٤٧-١٥٣، ويلفت الشنقيطي النظر إلى أن التقليد للمذاهب والجمـــود عليها إنما يشكل إعراضا عن كتاب الله وسنته ذلك "... أن هذا الإعراض عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ واعتقاد الاستغناء عنهما بالمذاهب المدونة الذي عم جل من في المعمورة من المسلمين من أعظم المآسي والمصائب والدواهي التي دهت المسلمين من مدة قرون عديدة؟

انظر : محمد أمين الشنقيطي، **القول السديد في كشف حقيقة التقليد**، القاهرة: دار الصحوة ١٩٨٥، ص ١٠٧.

انظر تلك المقالة القيمة التي تربط بين تعويق عملية الاجتهاد بسيادة التقليد وضرورة الاجتهاد واست مراريـــته، د. محمـــد سليم العوا، "بين الاجتهاد والتقليد" ، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد (٤) ، شوال ــ ذو الحجة، ١٣٩٥هـــ ، أكتوبر ــ ديسمبر ١٩٧٥م، ص ١٥-٢٨.

[2] يمكـــن للـــباحث أن يحيل إلى مجموعة من المراجع التي أشارت إلى قضية فتح باب الاجتهاد واتخذت منها موقفا يؤكد ذلك التناول المنهجي: د. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٣٩ وما بعدها. مصطفى الرافعي، **الإسلام انطلاق لا جمود**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٦هـــ ، ١٩٦٦م، ص ١٧٤ وما بعدها.

د. محفوظ إبراهيم فرج، **التشريع الإسلامي في مدينة الرسول**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـــ ، ١٩٨٣، ص ٦٧ وما بعدها.

د. محمد سعاد جلال، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، دار ثابت، ١٤٠٢هـــ، ١٩٨٢م، ص ٥ وما بعدها.

محمـــد ســـليمان، **بـــأي شـــرع تحكم**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٣٦، ص ١٢. د. وهبة الزحيلي، **تجديد الاجتهاد**، ضمن الاجـــتهاد، الـــتجديد في التشريع الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة، مصطفى كمال القارزي وآخرون، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، د. ت ، ص ٨٩-٩٠، ص ٩٥.

د. ظهور أحمد أظهر، "الاجتهاد وشاعر الإسلام محمد إقبال"، **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي**، الجزائر، قسنطينة، وزارة الشؤون الدينية، ١٤٠٣هـــ، ١٩٨٣م، ص ٥. حيث أكد الباحث إن إقبال لم يكن يؤمن بالاجتهاد (الحر) الذي لا يتقيد بشروط ولا يقـــف عند حد وأنه كان يؤمن بأن الاجتهاد ماض إلى يوم القيامة. وأن بابه مفتوح وسيظل مفتوحا إلى يوم القيامة ولكن لا يليق بأحد أن يدخل من هذا الباب حافيا عاريا دون شروط أو مؤهلات.

انظر أيضا: إبراهيم القطان، الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، مجلة **الدراسات الإسلامية**، باكستان، كراتشي، العدد (٦) المجلد (٧)، محرم ــ صفر ١٤٠٣هـــ، نوفمبر ــ ديسمبر، ١٩٨٢، ص ٤٨-٤٩.

جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، **مرجع سابق**، ص ٣٢٩.

السيد محمد رشيد رضا، **كتاب محاورات المصلح والمقلد والوحدة الإسلامية**، مصر :مطبعة المنار، ١٣٢٤هـــ، ص ١٣٥-١٣٦.

انظـــر أيضا: ما أكده الشيخ زاهر الكوثري من أن "باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه مدى الدهر وموصد دون كل غمر غر يعجـــز عـــن تحقيق باب من أبواب الفقه. انظر في هذا: شمس الدين أبي عبد الله محمد الذهب، **زغل العلم**، نسخة الشيخ، محمد زاهر الكوثري، نشر القدسي، دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـــ، ص ٢١ (هامش).

وقد أورد ذلك بمناسبة قول الذهبي "أصول الفقه لا حاجة لك به ما مقلد ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي من مجتهد" **المرجع السابق**، ص ٢١.=

المطلب الثاني
الدلالات السياسية لمنهاجية الاجتهاد

لا تنفصل الدلالات السياسية للاجتهاد عن دلالته المنهاجية، بل أن التكامل بينهما أمر لازم و تقوم في جوهرها على أساس فقه الواقع السياسي وذلك من خلال الشورى والاجتهاد الجماعي.

أولا: منهاجية الاجتهاد وفقه الواقع السياسي:

ومقتضى ذلك أنه يتعين على الباحثين في مجال الدراسات الإسلامية بوجه عام والسياسية بصفة خاصة، معالجة مسائل الفقه المفصل المرتبط بوقائع الحياة المعاصرة على هدى من أحكام الشرع ومقاصده وعدم الاكتفاء بالوقوف عند التعليمات والقيم الأساسية، فهذه المبادئ النظامية التي تشكل بدورها قاعدة أساسية لصياغة المناهج العملية لإدارة المجتمع السياسي وتنظيم حياته العامة، وبدون القيام بهذه العملية فإن القيم الإسلامية، تبدو في أذهان الكثيرين منفصلة عن الواقع، وتصير قضايا مثل العودة إلى الإسلام أو "الإسلام هو الحل" مجرد شعارات لا حقائق مطبقة أو قابلة للتطبيق، يفرض ذلك ويحتمه أن علاقات الحياة الاجتماعية وتشابك أوضاعها وتعقد العملية السياسية قد طرح واقعا مختلفا ـ كما وكيفا ـ وجب مراعاته واعتباره من خلال منهاجية تقوم على فقه الواقع وإنزال الأحكام عليه[1].

على أن فقه الواقع يجب أن يتم في إطار مجموعة من الضوابط والحدود:

١- فهو ابتداء ينصرف إلى فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة في إطار من الالتزام العام بروح الإسلام ومقاصده الكلية وذلك كمنطلق لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية.

٢- كما يشكل فقه الأولويات جزءا من فقه الواقع، ذلك أن هناك من القضايا التي لا تحتل من اهتمام المسلمين المكانة الجديرة بها، بينما قصدت قضايا أخرى (ثانوية) بحيث اختلطت الأمور اختلاطا شديدا، واصبح المسلمون لا يعرفون الفرق بين القضايا الأساسية والقضايا الثانوية، وفي غيبه فقه الأولويات تتراكم مشكلات أساسية بلا اجتهاد[2].

٣- ومن ناحية أخرى فليس من المحتم أو الضروري أن تقضي تلك المعالجة لقضايا الواقع إلى حلول مجمع عليها، ذلك أن الخلاف الفقهي مع تحقق شرائط الاجتهاد وضوابطه لا ينبغي أن يؤدي مهما يكن أمره إلى تفرق أو شقاق[3].

--انظر أيضا: محمود الشرقاي، **التطور روح الشريعة الإسلامية**، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م، ص ٢١٢-٢١٨.

[1] انظر في ضرورة الاجتهاد المعاصر لحوادث الواقع وأهميته وجدواه: د. يوسف القرضاوي، "رأي في الاجتهاد المعاصر ومدى جديته وجدواه" مجلة **المسلم المعاصر**، السنة (١١) العدد (٤٣) رجب - رمضان ١٤٠٥هـ، إبريل - يونيو ١٩٨٥م، ص ١٥، ص ٣٣-٣٧.
انظر بصفة خاصة : د. حسن الترابي، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، بيروت، دار الجيل، الخرطوم، مكتبة دار الفكر، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠، ص ٧ وما بعدها.

[2] د. عبد الحليم عويس، الإسلام كما ينبغي أن نؤمن به، **مرجع سابق**، ص ٢٨-٣٢.

[3] انظر في مفهوم الاختلاف والخلاف وأسبابه وتصنيفه إلى مذموم ومحمود وضوابطه: الراغب الأصفهاني: الدريعة إلى مكارم الشريعة، **مرجع سابق**، ص ٢٦٣-٢٦٧. د. عبد الجليل عيسى، **ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين**، القاهرة: مكتبة الشعب، ط٤، ١٩٧٤، ص ١١ وما بعدها. د. محفوظ إبراهيم فرج، **مرجع سابق**، ص ٧٩ وما بعدها.
وانظر بصفة أساسية محاولة البطليوسي إحصاء أسباب الاختلاف: أبو محمد بن عبد الله البطليوسي، **التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم**، تحقيق وتعليق: د. أحمد حسين كحيل، د. حمزة عبد الله النشرتي، القاهرة: دار الاعتصام ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م، أنظر بصفة خاصة المقدمة.
أبو يعقوب الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف**، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي ، الثقافة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ج، ص ١٢، ١٤٧.
د. طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، **كتاب الأمة**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، جمادى الأولى، ١٤٠٥هـ، ص ٢٢-٣٣ ومواضع أخرى متفرقة.
شاه ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف في الأحكام الفقهية**، القاهرة: المطبعة السلفية، ص٢، ١٣٩٨هـ، ومواضع متفرقة.

٤- إذا كانت منهاجية فقه الواقع تقوم على أساس من الشورى وإجماع أهل الرأي فإن تلك العملية إنما تتم في ضوء الاحتكام إلى مبادئ الشرع ومقاصده دون أن تنصرف إطلاقا لتشمل أي شكل مما يحدث في إطار قواعد اللعبة السياسية في النظم الغربية من حلول وسط أو تنازلات متبادلة إلى غير ذلك من المواقف والأوضاع التي تعكس علاقات قوى ومصالح البشر بعضهم ببعض.

٥- وفقه الواقع إذ يقوم في جوهرة على النظر في القضايا المتجددة والحوادث المستجدة لا يعني تحكيم هذا الواقع في النصوص بل يعني بالأساس تأكيد واستمرارية قدرة الشرع وصلاحيته لحكم هذا الواقع المتغير أبدا.

٦- وأخيرا إذا كان مجال الاجتهاد وموضوعه هو فقه الواقع فإن الجانب السياسي من هذا الواقع ينبغي أن يحظى في تلك العملية بمكانة مهمة ومعتبرة وذلك لما تتميز به القضايا ذات الطابع السياسي من صفة التجدد والتنوع ، فضلا عما لها من دور جوهري في حياة البشر وعلاقاتهم العامة.

يفرض هذا الاهتمام ويحتمه تلك الفجوة التي نلاحظها بشأن موضوعات ومجالات الإفتاء منذ القدم وحتى عصرنا هذا.

فالأغلب الأعم من فتاوى القدماء كانت تنصب على موضوعات وحالات فردية لا يتسع الخلاف حولها ولا يصعب التوصل إلى حكم الشرع بصددها (العبادات ــ الطهارة والزواج ــ الطلاق ــ وما شابه ذلك) ولا يختلف الأمر في كثير بالنسبة لواقعنا المعاش، فما يزال للاجتهاد في قضايا فردية دون أن تلقى قضايا الأمة ما تستأهله من اجتهاد واهتمام مع ما لها من أهمية وأثر في حياة الأمة والجماعة واستقرارها وأمنها فضلا عن كونها تحتمل الإفتاء ابتداء من جانب الفقهاء.

ثانيا: الدلالات السياسية لتعويق الاجتهاد (التقليد والاستبداد):

من المتصور أن للاجتهاد والتقليد رغم انتمائهما إلى دائرة "النظر" و "المعرفة" آثار في إطار التعامل السياسي وغالب ما يتعلق بالحياة السياسية[1]. إن التقليد بما يعنيه من التوقف عن التفكير والاستغناء عن النظر وممارسة الاجتهاد هو سبب أساسي لمعظم المفاسد التي تقع في الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بينما الاجتهاد على العكس من ذلك ممارسة للنظر لتأكيد الاختيار الإنساني بما يؤكد طبيعة العلاقة العقدية السياسية وبما يؤكد أنه مقدمة ضرورية لتحقيق مقتضى الاستخلاف في الحركة عموما في كافة المناحي الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما أنه لا يشكل في ذاته مواجهة للتقليد بلا بينة بكافة صوره وأشكاله بدءا من التقليد والتمسك بموروثات الآباء من الجمود الفكري وتقديس الموروث على غير أساس أو تأسيس، ومرورا برفض التقليد بمعنى الخضوع بما يعنيه من اتباع السادة والكبراء، وقال الإمام ابن طاووس: السادة هم الأشراف والأمراء والكبراء، ويعني أيضا العلماء الذين يكونون في ركب الأمراء والسلاطين، فمن التقليد وبيئته تتولد الجبرية والقهر والاستبداد، حيث يتعود السادة والكبراء ــ على حد التعبير القرآني ــ أن يأمروا، ويتعين على الضعفاء أن يذعنوا بما يؤكد أن العلاقة بين التقليد والاستبداد علاقة مؤكدة لا انفصام لها

---

[1] انظر في مجمل الدلالات السياسية لتعويق الاجتهاد وارتباط التقليد بالاستبداد: سيف الدين عبد الفتاح، **مرجع سابق**، ص ٧٨-٨٧.

يوضح القرآن صورة هذه العلاقة في إطار النموذج الفرعوني للعلاقة السياسية " فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ"، "مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ" فحين يكون المقلد مجرد تابع لمن قلده لا يدري حقيقة ما تبع ولا يقدر عواقب ما يأتيه معطلا عقله ومدركاته بحيث يسلم قياده ولو لمن يسوقه إلى الهلاك دون بصر أو بصيرة.
وإذا كان التقليد على مستوى الأمة وعلاقات الرعية بالحكام يعد سببا لقيام العلاقة السياسية على الاستبداد، فإن سيادة التقليد من شأنه أن يفضي بالأمة على مستوى التعامل الخارجي إلى حالة من التبعية بما يؤدي إلى النيل من هويتها وذاتيتها وأصالتها الحضارية[1].
كل هذا يؤكد على دور عملية الاجتهاد والنظر ومواجهتها لمناقضها الأساسي التقليد وتوابعه ليس إلا رفضا لسياسة القطيع وما تمثله من أفكار أو مسلك فكري في معالجة مواقف الحياة فضلا عن ذلك تقيد احتمالات التحولات الاستبدادية من خلال رفض التقليد بلا بينة في عمومه وتحقيق حالة من حالات الوعي الفردي والجماعي المتمثلة في حركة الاجتهاد المؤكدة على العلاقة العقدية في التعامل مع السلطة السياسية وتأكيد الأصل الإرادي للسلطة وتزكية العلاقة العقدية في فهم الرابطة السياسية، والتأكيد على عملية الشورى باعتبارها عملية اجتهادية على المستوى الجماعي، والتأكيد على الفهم المتميز لقضية الطاعة في التراث السياسي الإسلامي، بما لا يعني تقليد مطلقا بلا بينة أو خضوعا بلا دليل، وما يؤكده من حق الرعية في إطار اعتبار الواقع ـ في الخروج على الحاكم ومقاومة طغيانه في حالة خروجه على الشرعية، إن الاجتهاد ليس إلا الأداة التأسيسية في تحقيق الوعي الناضج والملتزم المسؤول من حيث يعد مقدمة للحركة وحدودا لها.

ثالثا: الاجتهاد الجماعي والشورى:

إذا كانت عملية الاجتهاد تتم على أساس من الشورى المحتكمة إلى قواعد الشرع ومقاصده ومن خلال الاجتهاد الجماعي، فإنه يتعين الإشارة في هذا المجال إلى بعض الملاحظات التي تتعلق بمؤسسات الشورى والقائمين بها، بما يؤكد ارتباط عملية الاجتهاد بالشورى كأحد الدلالات السياسية الهامة في هذا المقام:

١- إن الشورى كعملية اجتهادية تفترض الالتفات عن الرأي الفردي والحرص على رأي الجماعة الذي يضمن الحوار ويحقق الضبط الرقابي المتبادل، وهو ما يجعل تأسيس المجامع الفقهية ـ في عصرنا هذا ـ وضرورة اتصالها في شكل مؤتمرات علمية ضرورة لازمة للتصدي بالفتوى لقضايا الأمة.
٢- إن تعقد وتنوع الموضوعات والقضايا التي يتم الاجتهاد والشورى بصددها يفرض التمييز بين الجوانب الفنية ذات التخصص الدقيق، وبين الجوانب الفقهية على نحو يجعل إلمام المتخصصين بهذه الجوانب الفنية خادما ومساعدا للفقهاء إذ يصدرون أحكامهم وفتواهم.
٣- إن التقصير في السعي لإرساء نظام للاجتهاد الجماعي تحقيقا للشورى والحفاظ على خيرية الأمة إنما يعد إسقاطا لفرض من فروض الكفاية تأثم الأمة جميعا بتركه، ويفتح

---

[1] انظر في الارتباط بين التقليد والتبعية للغرب: محمد أسد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة: عمر فروخ، القاهرة: دار الجهاد، دار الاعتصام، د.ت، ص ص ٧٩-٨٦.

انظر في سيادة التقليد وأثره على العملية الاجتهادية:

Ziauddin Sardar, **The Future of Muslim Civilization**, London: Croom Helm, 1979, PP. 56-58.

المجـــال من ثم للنظريات الوافدة ولفقهاء السوء لعزل الأمة عن شرعيتها، وانصرافها عـــن تجسيدها كواقع معاش مكانا وزمانا، فضلا عما يخلفه ذلك من اضطراب الرعية فـــي علاقـــتها بأحكام الشريعة خاصة قضايا الواقع السياسي مع تراكمها بغير طالب للفتوى وغير متصدر لها، إلا فيما ندر،بلا إجابة شافية واجتهادات واعية[1].

المبحث الثاني
أهم مداخل التجديد السياسي

يعـــد التجديد السياسي على المستوى الفكري من أهم مستويات عملية التجديد ككل، ويعتبر مقدمـــة لتأســـيس النظم السياسية والحركة السياسية، بحيث تكون المستويات الثلاث (الفكر والنظم والحركة) في تفاعلها مجمل التجديد السياسي.

ويشـــكل المنظور الأصولي (المستند على علم أصول الفقه) جوهر منهاجية الاجتهاد والتي تنبـــثق عـــنها مداخـــل ذات درجـــة عاليـــة من الضبط يمكن ممارستها في إطار البحوث والدراسات السياسية[2].

وتتميز هذه المداخل بمجموعة من الخصائص الأساسية أهمها:

أولا: التمـــتع بدرجـــة عاليـــة من الضبط تمكنها من تحقيق وظيفتها ومقاصدها في إنجاز عملية التجديد السياسي وفق قواعد الاستقامة العملية.

ثانيـــا: الكـــلية والشمول لكافة مستويات الدراسات والتحليل (الفرد– الجماعة– الأمة) و التكامل فيما بين تلك المداخل بدرجة يصعب معها الاعتماد على إحداهما وإهمال الأخرى.

ثالثا: الاستناد إلى الوحي تأسيسا والعودة إليه احتكاما عند وضع نسق قياسية.

رابعـــا: الســـعة والمـــرونة بما لا يفتئت على جوهر الضبط الذي يشكل أهم شروط صحة المـــنهج، حيـــث تمـــارس عملها في ضوء قواعد منهاجية أساسية تحكمها في عملية التعارض والترجيح ، وفي إطار الترتيب التصاعدي للأدلة.

خامسا: الاعتبار للواقع، وبما يعني التلازم والتفاعل بين فقه الأحكام وفقه الواقع.

---

[1] أنظر في مجمل الملاحظات المتعلقة بالاجتهاد الجماعي وضرورته:

د. زكريا البري، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن بحوث الاجتهاد... **مرجع سابق**، ص ٢٥٣-٢٥٦.

أنظر تلك المقالة القيمة: محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، مجلة **الدراسات الإسلامية**، إسلام أباد، العدد(٤) ، المجلد (١٨) ، شوال ــ ذو القعدة، ١٤٠٣هـــ، يوليو ــ أغسطس، ١٩٨، ص ٢٢-٢٩.

د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي.... **مرجع سابق**، ص ٤٤٤-٤٤٩، ص ٤٧٠ وما بعدها .

د. أحمد حمد، **الإجماع بين النظرية والتطبيق**، الكويت، دار القلم، ١٤٠٣هـــ، ١٩٨٢، ص ٥-٧، ص ١٦٥-١٦٨، ص ١٧٥-١٧٧.

حمـــد تقـــي العثماني، منهجية الاجتهاد في العصر الحاضر، **مرجع سابق**، ص ٥٥-٥٧. د. محمد فاضل الجمالي، رأي تكوين المجـــتهد فـــي عصرنا هذا (مجلس شورى المجتهدين)، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة العاشرة ، العدد (٣٩) رجب ــ رمضان، ١٤٠٤هـــ، مايو ــ يوليو ١٩٨٤م، ص ١٢٩-١٣٦.

[2] تجـــدر الإشـــارة إلى أن المنظور الأصولي (المستند على علم أصول الفقه) يتضمن مفاهيم متعددة يمكن استخدامها كمداخل مـــنهاجية في الدراسات السياسية مثل (القياسي الأصولي ــ والاستصحاب ــ الاستحسان والعرف المعتبر ...إلخ) ولكن الباحث اقتصر في هذا المبحث على الإشارة إلى أهم مدخلين يمكن توظيفهما في الدراسات السياسية وهما (المصلحة الشرعية والذرائع) ، فضلا على هذا فإن هذين المدخلين يرتبطان ببقية المفاهيم الفقهية السابقة كمداخل منهجية مكملة لها بصورة أو بأخرى، والبحث في هذه المداخل الأصولية الأخرى تفصيلا في حاجة لدراسة مستقلة، وحسبنا أننا قد أشرنا إلى أهم نموذجين في هذا المقام.

سادسا: الارتباط بقاعدة المقاصد الشرعية ــ تأسيسا و غاية.
وتعكس الخصائص السابقة أهمية القيام بمراجعة نقدية للمفاهيم الغربية وأدواتها وطرق تناولها لدراسة الخبرة الإسلامية، ووضع الخطوط الأساسية لمنهاجية التجديد السياسي وبيان إمكانية توظيفها واستخدامها في الدراسات الاجتماعية والإنسانية عامة والسياسية خاصة.

المطلب الأول

مدخل المصلحة الشرعية ودراسة القضايا السياسية

يتناول الباحث في هذا المطلب عدة نقاط أساسية تتمثل في:
تعريف المصلحة الشرعية، وتحديد ضوابطها، وأخيرا توظيف المصلحة في الدراسات السياسية.

تعريف المصلحة:

المصلحة هي المنفعة[1] التي قصدها الشارع لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، ومراعاة الشريعة للمصالح أمر مقرر متفق عليه[2]، "ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيرات نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد[3]. والمصلحة تفرض على المجتهد ضرورة الاستنارة بذلك لمعرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه.

---

[1] المصلحة تعود إلى الجذر اللغوي يصلح، ولها معنيان، فقد ترد بمعنى الصلاح، أو هي اسم للواحدة من المصالح، وكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد، أو بالدفع والاتقاء كاستبعاد المضار فهو جدير بأن يسمى مصلحة. المصلحة بذلك هي المنفعة سواء بسواء.

أنظر: المعاجم اللغوية السابقة، مادة: صلح.

د. محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٧٣

د. عبد العزيز عبد الرحمن الربيعة، **أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢، ص ١٨٩-١٩٠.

[2] رغم هذا الاتفاق المقرر إلا أن هناك من يزعم أن شريعة الإسلام أسمى من أن توزن بميزان المصالح، وأن أحكام الله تعالى لا تقوم على شيء غير محض التعبد، وأن محاولة استخراج الحكم والمنافع الدنيوية من هذه الأحكام إن هو إلا تحميل لهذا الدين مالا يحتمل، وهذا الزعم يؤدي إلى قطع العلاقة بين شريعة الإسلام وحياة الناس وواقع الأمر أن هذه العلاقة قائمة بين الشريعة والمصالح محددة بضوابط العبودية لله تعالى في كل شؤونهم وأعمالهم، ولهذا أدلة من الكتاب والسنة من القواعد الشرعية المجمع عليها، وهو أمر يؤكد شمول مفهوم العبادة لحركة المؤمن في الحياة جميعها يجعل من تقسيم المصالح وتصنيفها إلى مصالح دنيوية و أخروية في حاجة إلى مراجعة نابعة من التحفظ الذي يستند إلى طابع الشمول في مفاهيم الإسلام، ولما كانت الشرعية حاوية للعقائد والعبادات والمعاملات ولا يتضح وجه رعاية المصلحة إلا في المعاملات فقد درج أكثر الباحثين على تقسيم المصالح إلى نوعين:
أخروية وهي التي تكفلت بها العقائد والعبادات ودنيوية وهي التي تكفلت بها المعاملات، والتحفظ على هذا التقسيم ينبع من أن جميع ما في الشريعة الإسلامية من عقائد وعبادات ومعاملات متكفل بتحقيق كل مصالح العباد بقسميها الدنيوي والأخروي، والأولى القول أن مجموع الشريعة الإسلامية بعناصرها الثلاثة تتكفل بمصالح الدارين، إن كانت أحكام المعاملات وتوابعها، تعالج المصالح الدنيوية بشكل غير مباشر، والكل يهيئ للمسلم سعادة أخروية، وهذا التحفظ بذاته يقع على تقسيم الحقوق إلى حق لله وحق للعباد.

أنظر: البوطي، **مرجع سابق**، ص ٨٥-٨٧.

[3] أبو محمد عز الدين عبد العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة وتعليق، د. طه عبد الرؤوف سعد، **القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية**، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ج١، ص٥.

وبيـن المصـلحة والصـلاح[1] والاستصـلاح[2] تعلق يؤكد اعتبار الترابط بينهما جميعا ومفهوم السياسة عامة والسياسة الشرعية على وجه الخصوص[3].
وللمصلحة الشرعية واعتبارها أدلة من الكتاب والسنة ومن القواعد الشرعية المجمع عليها[4].

ضوابط المصلحة الشرعية:

تشكل هذه الضوابط حدودا للفهم هي جوهر وظيفة (المنهاجية) حيث ترتب أصولا ودعائم لمتطـلب الصحة والصواب المنهجي، حيث أن ضبط المصلحة وارتباطها بقواعد عامة يجعل منها مدخلا منهاجيا هاما يشكل بالإضافة إلى مدخلي (الضرورة الشرعية) و(السياسة الشرعية) أساسا لا غنى عنه في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، والسياسية منها بوجه خاص.

---

[1] ذلك أن المصلحة إذا كانت مصدرا بمعنى الصلاح، فإن صياغتها على وزن مفعلة تكسبها قوة في المعنى إذ أنها تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتقة منه، على هذا فالمصلحة شيء في صلاح قوي.
أنظر : د. مصطفى أبو زيد، **المصلحة في التشريع الإسلامي**، القاهرة دار الفكر العربي، ط٢، ١٣٨٤هـ، ص ١٩.
عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي ... **مرجع سابق**، ص ٧٠-٨٦.
د. يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة ... **مرجع سابق**، ص ١٩-٢٣.
سليمان عبد القوي الطوفي، البلبل في أصول الفقه، **مرجع سابق**، ص ١٤٤.

[2] و الاستصلاح في اللغة ، طلب الإصلاح، وطلبه يكون بالعمل بالمصلحة.. وبعض العلماء يسميه الاستصلاح لما فيه من أبناء الحكم على الإصلاح الذي هو العمل بالمصلحة.
أنظر في هذا: المعاجم اللغوية السابقة، مادة: صلح. أنظر بصفة خاصة لسان العرب.

[3] أنظر في مفهوم السياسة الشرعية وتعلقه بمفهوم السياسة عموما وتحقيق الصلاح والإصلاح، حيث السياسة تعتبر القيام بالأمر بما يصلحه، السياسة الشرعية جزء من السياسة العادلة بمفهومها العادلة بمفهومها الشامل:
د. محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣، ص ١٥٠-١٥٢.
د. فتحي الدريني، **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ٩٥ وما بعدها.
سيف الدين عبد الفتاح، ... **مرجع سابق**، ص ٤٤٧-٤٤٩. هذا وسنشير ببعض التفصيل إلى هذا المفهوم فيما بعد.

[4] أنظر في تفصيل هذه الأدلة قرآنا وسنة وإجماعا وكذلك الشبه التي ترد في هذا المقام:
البوطي: ضوابط المصلحة... **مرجع سابق**، ص ٧٥-٨٤، ص ٨٧-١١٢.
ويؤكـد جمـلة المعاني السابقة للمصلحة لغة وشرعا مجموعة من الكتب في أصول الفقه سواء توفرت على البحث في هذا الموضوع، أو اهتمت به ضمن موضوعاته وأدلت بدلوها في تأصيل مفهوم المصلحة الشرعية، فيؤكد الغزالي وفقا لهذا المعنى مفهوم المصلحة بقوله أن "المصـلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، لسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخـلق فـي تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عـليهم ديـنهم، نفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمس فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة". الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد ١٣٥٦هـ، ج١، ص ١٣٩-١٤٠.
ويشـير عـز الدين بن عبد السلام إلى نفس المعاني ذلك أن الله قد أمر الخلق "بتحصيل مصالح إجاباته وطاعته، ودرء مفاسد معصيته ومخالفته إحسانا إليهم وإنعاما عليهم لأنه غني عن طاعتهم وعبادتهم، فعرفهم ما فيه رشدهم ومصالحهم ليفعلوه وما فيه غيهم ومفاسدهم ليجتنبوه ... فرتب مصالح الدارين على طاعته واجتناب معصيته".
أنظر: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **مرجع سابق**، ج١، ص٣.
أنظر أيضا: الأمدي ، الأحكام، **مرجع سابق**، ج٣، ص ٢٨٥.
الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ١١٣.
أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينه، القاهرة، دار الشعب، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ج٢، ص ١٦٨.
عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، **مرجع سابق**، ص ١٧٤.
د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع، ... **مرجع سابق**، ص ١٨١.
د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي... **مرجع سابق**، ص ١٤٩ وما بعدها.
أنظر أيضا ذلك البحث القيم: د. صبحي الصالح، "روح التشريع الإسلامي وواقع التشريع الإسلامي في العالم الإسلامي" **الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي**، الجزائر، قسنطينة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ١ وما بعدها.
أنظـر: فـي تأصـيل مفهوم المصالح واعتبارا: محمد رشيد رضا: **يسر الإسلام وأصول التشريع العام**، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، ١٩٨٤م، ص ١٤١ وما بعدها.
وقد حرر مفهوم المصلحة لدى كل من الطوفي والشاطبي،
أنظر أخيرا في هذا المقام ما أكده الشاطبي في أول كتاب المقاصد من وضع الشرع لمصالح العباد في العاجل والآجل.
الشاطبي، الموافقات: **مرجع سابق**، ج٢، ص ٦-٧.

وضبط مفهوم المصلحة الشرعية يرتبط لزوما وتلازما بضابطين كليين في هذا المقام:
الأول: يرتبط بالمصدر، حيث يفترض فيه عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنة والقياس الصحيح.
والثاني: يتعلق بالمقاصد الشرعية من حيث اندراج المصلحة فيها وبيان مكانها في سلمها.
والاهتمام بضوابط المصلحة الشرعية إنما يشكل في تكاملها ــ محك الصحة المنهجية، بحيث يصير الخطأ ناتجا عن تهاون في التقيد بها أو عدم التدقيق بالنظر في حقيقتها، ذلك أن الاكتفاء بمسمى المصلحة ــ لدى البعض ــ دون اعتبار الضوابط ليس إلا تهاونها وتقصيرا في بذل جهد لم يأخذوا أنفسهم به ولم يتمرسوا عليه، من هنا لزم التأكيد، بصورة قاطعة ــ على ارتباط المصلحة الشرعية بضوابطها، بحيث لا تكون معتبرة في التشريع إلا إذا كانت مقيدة بها، فالمصلحة بحد ذاتها ليست دليلا مستقلا للأدلة الشرعية شأنها شأن (الكتاب والسنة والإجماع) حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها وإنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية.
وعلى هذا فتحقيق مصالح العباد معنى كلي والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له. ولما كان الكلي لا يتقوم إلا بجزئياته ، فلا بد لاعتبار حقيقة المصلحة في التشريع من تقييدها بضوابط تحديد معناها الكلي من ناحية وترابطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى حتى يتم التطابق بذلك بين الكلي والجزئيات.
وموقع الضوابط من المصلحة موقع كشف وتحديد لا موضع استثناء وتضييق، أي أن ما وراء هذه الضوابط ليس داخلا في حدود المصلحة وإن ظن البعض غير ذلك، ومن ثم فلا يتصور التعارض بين المصلحة الحقيقية وأدلة الأحكام بحال[1].
هذا ويمكن تفصيل الضابطين للمصلحة على النحو التالي:

الضابط الأول: عدم معارضة (المصلحة) الكتاب والسنة والقياس الصحيح:

(١) الكتاب:

إن معرفة مقاصد الشرع تتم استنادا إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية، و الأدلة عائدة كلها إلى دليل الكتاب، يؤسس ذلك على دليل عقلي وآخر نقلي، مؤدي الأول أنه لو عارضت المصلحة المعتبرة شرعا كتاب الله.. لاستلزم ذلك أن يعارض المدلول (أي المصلحة) دليله (أي الكتاب) وهو باطل، أما الدليل النقلي الثابت بصريح القرآن من وجوب التمسك بأحكامه وتطبيق أوامره ونواهيه كقوله تعالى: " وَأَنْ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا

---

[1] يفضل الدكتور البوطي استخدام كلمة (الضوابط) على (الشروط) ، إذا الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره، أما الشرط ففيه كما هو معروف معنى الاستثناء، فهو يوهم أن ما لم تتوفر فيه الشروط خارج عن الاعتبار مع دخوله في اصل المصلحة، أما ما قد يرد من أن صفة الضبط التام إنما هي ثابتة لمجموع الضوابط لا لكل منها على حدة مع تسميته ضابطا، فيمكن أن يجاب على ذلك بأن الواحد من الضوابط قد ثبتت له صفة الضبط، غاية الأمر أنه ضبط غير تام فالقضية في تكامل هذه الضوابط وتحديدها للمفهوم على وفق المقتضى لا الهوى.
أنظر : البوطي، **مرجع سابق**، ص ١١٧-١١٨(الهامش).
قارن تخوف بعض علماء الشيعة من ضبط مفهوم المصلحة خاصة تلك المسكوت عنها: علي تقي الحيدري، **مرجع سابق**، ص ٢٦٥-٢٦٦.
أنظر في تقسيم المصالح من حيث اعتبارها الشرعي: إلى مصالح معتبره شرعا وأخرى غير معتبرة، وأخيرا مصالح مسكوت عنها: د. محمد أنيس عبادة، **التشريع الإسلامي: أهدافه واتجاهاته**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، ص ٥٠-٧٧.
محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٢٥٨-٢٦١.

تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ.." ومنه ما ثبت بالسنة و إجماع الصحابة التابعين والأئمة من الفقهاء ولا عبرة بمن جاء بعدهم فشذ عن إجماعهم[1].

وتنقسم المصلحة التي قد تعارض الكتاب إلى نوعين:

الأول: مصلحة متوهمة لا تستند إلى أصل تقاس عليه، تعارض نصا قاطعا أو ظاهرا أو غير ظاهر من الكتاب، وأما النص فأمره واضح إذ أن دلالته قطعية تتضح معها سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله.. حيث لا يصح التعارض بين قطعي وظني وبالتالي فلا معنى للترجيح بينهما، بل لا مفر من إهمال العمل بالمصلحة المتوهمة وتركها إلى الالتزام بظاهر كتاب الله.

الثاني: مصلحة مستندة إلى أصل قيست عليه بجامع بينهما، ومرد مثل هذا التأويل إلى القرائن الأربعة التي يجوز الاعتماد عليها في تأويل الظاهرة، ذلك أن العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقا ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العرف العام تخرجه عن ظاهرة فيؤول حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة. ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهرة ليس بقرينة من هذه القرائن الأربع كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلا له وهو غير جائز اتفاقا[2].

(٢) السنة:

ينبغي في باب تعلق المصلحة الشرعية بالسنة التمييز في الأخيرة بين تصرف الرسول ﷺ بالفتوى وتصرفه بالإمامة، وذلك أن هذا التمييز له آثاره في كيفية التعامل مع السنة كضابط منهاجي أساسي في قضية المصلحة وينبغي العلم أن معنى وجود العمل بالسنة مطلقا، ينقسم إلى قسمين:

الأول: التزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف من غير أي اعتبار لحكم حاكم أو إذن إمام، وهذا المعنى المراعى في الغالب من السنة، قد ضبطه العلماء بأنه ما تصرف فيه النبي ﷺ بالفتوى والتبليغ.

---

[1] يرى البعض ممن اقتفى أثر نجم الدين الطوفي من المتأخرين والمعاصرين المصلحة دليلا شرعيا مستقلا يناكب النص في القوة، بل قد يرجح عليه، وقد اتخذوا من اجتهادات عمر أقوى برهان لهم على ذلك، وزعموا أن في فقه عمر ما يخالف الكتاب، وواقع الأمر أن عمر (رضي الله عنه) لم يخالف النص في اجتهاد ولا في حكم قضى به وما توهمه البعض مخالفة لنص الكتاب هو بعينه الدليل على شدة تمسكه بالنص وحرصه عليه. وإنما يتأتى التمسك الشديد بالنص ودقة الأخذ به ممن أتقن معرفة طرقه ودلالاته وفطن لبيانه ومخصصاته وإلا وصل من حيث يريد التمسك بالنص على مخالفته وإهماله.. وقد كان عمر (رضي الله عنه) من أبرع الصحابة في فقه النص والدقة في فهمه وأشد التزاماً به وأبعدهم عن الرأي المخالف له، ولكن النظر السطحي إلى النص كما يوهم أن كثيرا مما يخالفه موافق له. يوهم أيضا أن كثيرا مما يندرج في مدلوله القريب مخالف له، ووفق هذا الضبط المنهجي يجب فهم أهم المسائل التي قيل أن عمر (ر) خالف فيها نص الكتاب، مثل ذلك توقيف سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة ــ وعدم قطع يد السارق في عام المجاعة، وهذا وذلك كان في جوهره إعمالا للنص لا مخالفة له.
أنظر في تفصيل ذلك: **المرجع السابق**، ص ١٤٢-١٤٧.
أنظـر نص رسالة الطوفي، نجم الدين الطوفي، رعاية المصلحة (شرح حديث لا ضرر ولا ضرار)، وفي عبد الوهاب خلاف، التشريع الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٨٧-١٢٣.
د. مصطفى زيد، المصلحة ....، **مرجع سابق**، ص٣.
قارن بهذه الآراء أراء تفهم طبيعة اجتهادات عمر: د. القرضاوي، السعة والمرونة ....، **مرجع سابق**، ص ١٠٢-١٠٥
يوسف كمال، **العصريون معتزلة اليوم**، المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ٨٤-٨٦.

[2] أنظر في تفصيل هذا الضابط ، البوطي، **مرجع سابق**، ص ١١٦-١١٧، ص ١٣٠-١٣٢، ص ١٤٠.

الــثاني: التزام خطه ومبدئه ﷺ في سياسة الأمور ومعالجة القضايا وخطته فيهما، إنما هي تحــري حكــم الله عــز وجل فيما لا شاهد قاطعا فيه، ولما كانت قيمة الوسائل والأسباب وطــرق الحكمــة وحســن التــبيين كل ذلك يختلف من جيل لآخر ومن مكان لآخر، كان المقصــود الــتزام خطته وتحري منهجه ليس باتباع جزئيات أعماله ووقائع أحواله ﷺ من حيث هي ــ أي مفصولة عن أساسها وقواعدها الكلية ــ وإنما بالتزام الأساسي الكلي لتلك الجــزئيات وأشباهها، ولا تخلو السنة من الكثير من هذا النوع وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرف فيه رسول الله ﷺ بوصفه إماما وحاكما.

وأســاس الفــرق بيــن هذين النوعين يعتمد على الفرق الواضح بين منصبي (الإمامة) و (الفــتوى) وهما منصبا ينبثقان من جملة النبوة وهديها، ما ينبغي الإشارة إليه أن سنته ﷺ ليست كلها تبليغا لجوهر حكم الله تعالى وإن كان غالبها كذلك، بل فيها ما هو مجرد تلمس لحجــج الأحكام أو سير المصالح وما هو مجرد سياسة لدرء منكر أو الحمل على معروف وإن كــان هــذا كله داخلا في أمر الله وشريعته جملة، ومقصد النبي فيها تحقيق المصلحة وتلمس السبيل إليها إرشادا وتعليما للأمة من بعده.

وتأسيسا على هذا فقد سلك النبي ﷺ في تصرفاته مسلكين:

أحدهما: تنفيذ جوهر الأحكام الباقية إلى يوم الدين.

والثاني: استعمال الوسائل لتنفيذها[1].

وبعــد التأكيد على هذا التمييز ، بين المسلكين فإن تحقيق (المصلحة) التي قد ترى مخالفة للسنة، لا تعدو أحد نوعين:

الأول: المصــلحة الثابــتة بمحض الرأي، وهذا منضبط بكون ميزان صدق الرأي في هذا المقــام هــو ألا يخــالف كتابا ولا سنة، فإذا تبين مخالفته للسنة ، وضح إنه ليس مصلحة حقيقــة بــل مــتوهمة، غير أن البعض قد نظر إلى ظاهر بعض الفتاوى التي وردت عن بعــض الصــحابة أو الأئمــة مســتظهرين منها ما يدل على إمكان تعارض المصلحة مع مقتضــى السنة، ومن ثم تغليب المصلحة على السنة، بيد أن الأمر في حقيقته على خلاف ذلــك، فــإن الذين أصدروا هذه الفتاوى لم يعارضوا سنة بمصلحة بل إنهم إما رأوا للسنة مخصصــا مــن كتاب أو سنة أو قياس صحيح أو ثبت لديهم أن ما عارضته المصلحة هو مما تصرف فيه الرسول ﷺ بمقتضى الإمامة وسياسة الحكم، أو لم يثبت عندهم روايته.

وخالصــة ما سبق أن الإجماع منعقد على أن المصلحة لا يمكن لها أن تعارض أصلا من كتاب أو سنة وإلا ما اعتبر ذلك من المصلحة في شيء.

الــثاني: المصلحة المبينة على قياس صحيح في كتاب أو سنة، وهنا فإن مخالفة المصلحة مقتضى الكتاب والسنة تكون على ثلاثة أحوال:

أ- أن يكــون ثمة تضاد أو معارضة بمعنى أن يكون القياس في المصلحة معارضا لنص قاطع في دلالته ، هنا يبطل القياس ويحرم الأخذ به.

---

[1] أنظــر في هذا التمييز: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، **مرجع سابق**، ص ٢٢، وما بعدها.

د. محمد سليم العوا، "السنة التشريعية وغير التشريعية"، مجلة **المسلم المعاصر** بيروت: العدد الافتتاحي، شوال ١٣٩٤هـــ، نوفمبر ١٩٧٤، ص ٢٩-٤٥.

ب- أما إذا كان النص المعارض غير قطعي الدلالة (كخبر الآحاد)[١] فالنظر في مآل التعارض بينهما خاضع للاجتهاد الذي يتغيا في جملته تنسيق نصوص الشريعة مع بعضها والوقوف على كيفية الفهم منها لا ترجيح مصلحة على نص.

ج- هذا كله فيما إذا كان التخالف بينهما من قبيل التعارض الكلي أما إذا كان دون ذلك وأمكن الجمع بينهما بأن كان من قبيل مخالفة (الخاص) (للعام) مثلا، فجمهور العلماء على جواز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس مطلقا لأن في ذلك إعمالا لدليلين صحيحين وإذا ما أمكن ذلك فلا يصار لغيره، والنظر في مثل التخالف بين السنة والقياس خاضع للاجتهاد، هو في حقيقته اجتهاد في فهم النصوص والوقوف على جملة المراد منها وإن بدا في الظاهر أنه اجتهاد في تقديم قياس على نص[٢].

(٣) القياس الصحيح:

فالقياس ــ في حده ــ إنما هو مراعاة مصلحة في فرع بناء على مساواته لأصل في علة حكمة المنصوص عليه، فبين المصلحة والقياس عموم وخصوص، إذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة وفيه زيادة على ذلك العلة التي اعتبرها الشارع، فكل قياس مراعاة للمصلحة وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا، وعدم معارضة المصلحة للقياس الصحيح هو أحد موازن صدقها ومعارضتها له دليل على بطلانها، ذلك أن المصلحة لا عبرة بها إذا عارضها قياس صحيح[٣]، والمتوهم من البعض أن من الأئمة من خصوا القياس بالمصلحة في بعض الفروع يهمل حقيقة أساسية بنظر الأئمة في مقومات القياس ابتداء ، بحيث أنهم رأوا عدم توفر بعض جزئيات بسبب دليل شرعي آخر أثر في نقض العلة..، والفرق كبير بين إهمال القياس الصحيح في أمر لمجرد أن مصلحة رؤيت في طريقه، وبين ترك مقتض بالقياس فيه لأنه يستند إلى دليل شرعي آخر ينقض علة القياس فيه.

الضابط الثاني: دخول المصلحة في مقاصد الشرع:

غني عن البيان أن مقاصد الشرع تنحصر في حفظ أمور خمسة هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة شرعية معتبرة، وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة يتعين درؤها.

ولا يغيب عن البال أن هذه الأمور الخمسة إنما تبتغي في جملتها تحقيق مقصد نهائي واحد هو التوحيد ومقتضاه في العبودية لله تعالى[٤].

---

(١) تنقسم السنة باعتبار طريقة وصولها إلينا إلى متواتر وآحاد وزاد الحنفية قسما ثالثا هو المستفيض أو المشهور، فأما المتواتر في الاصطلاح خبر جمع يستحيل عادة وعقلا تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو ثقتهم عن أمر محسوس أو عن جمع مثلهم إلى أن ينتهي إلى محسوس من مشاهدة أو سماع وهنا ينتهي الخبر إلى السماع عن الرسول ﷺ ومشاهدة أمثاله أو إقراره، أما حديث الآحاد فهو كل حديث لم يجمع شروط التواتر السابقة، انظر: محمد ناصر الألباني، مقدمة في مصطلح الحديث، محاضرة ألقيت **في مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين**، رجب ١٣٩٢، د.م، ن، د، ت، ص ١٤-١٦.

(٢) انظر في تفاصيل هذا الضابط : البوطي، **مرجع سابق**، ص ١١٦-١٩٨.

(٣) **المرجع السابق**، ص ٢١٦-٢٤٧.

(٤) أنظر في ارتباط المصلحة بمقاصد الشرع: البوطي، **مرجع سابق**، ص ١٢١-١٢٥.

محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: نشر مكتبة الاستقامة ، **المطبعة الفنية**، ١٣٦٦هـ ص٩-١٩، ص ٥٠-٩١.

علال الفاسي، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، المغرب، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م، ص ٣-٩.

ابن القيم، أعلام الموقعين، **مرجع سابق**، ج٣، ص ٣ وما بعدها.-

وفي ضوء هذا التحديد فإنه لا يكون من المصلحة الحقيقية الشرعية:

١- ما يخالف في جوهره المقاصد الخمسة (كالتحلل من قيود العبادات..) فذلك ومثيله وإن شابه المصلحة من حيث كونه مشتملا على بعض مظاهر اللذات، إلا انه في حقيقته داخل ضمن نطاق المفاسد إذ هو مناقض في التحليل الأخير للمقاصد الخمسة التي بها انضبطت كلية المصالح الشرعية.

٢- ما لا يخالف في جوهره المقاصد الخمسة، لكنه ينقلب بسبب من سوء القصد أو الفهم أو العمل إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، وهذا النوع لا يختص بأمر دون آخر بل إن جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن أن ينقلب بسبب سوء القصد إلى مفسدة، وفساد القصد وسوءه محكمان في اعتبار المصالح شرعية أو غير شرعية.

ترتيب المصالح والمفاسد:

لما كان الشريعة تقوم على أساس تحقيق مصالح العباد، مستهدفة في ذلك تحقيق مقاصد خمسة على النحو السالف بيانه، فإن الواقع ووظيفة الضبط المنهجي يقتضيان ترتيب هذه المقاصد ومن ثم ترتيب المصالح والمفاسد، بما يعني تقديم الأهم منها على ما هو دونه، وبما يؤكد أن للشريعة ميزان محكم في مراعاة المصالح ونتاجها وفهم درجاتها في الأهمية وكذا المفاسد، حتى لا يحيد الباحث المجتهد عن التمسك به لدى اجتهاده وبحثه في المصالح أو المفاسد وأن فقه هذا الميزان إنما يعد خطوة سابقة لازمة لمعرفة الحكم في كثير مما تتجاذبه الاعتبارات والنتائج المختلفة، وثمة ثلاثة معايير أساسية تنضوي تحتها معايير فرعية، لترتيب المصالح المعتبرة شرعا:

المعيار الأول:

النظر إلى قيمتها في ذاتها، فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما يكون به حفظ العقل، وهكذا... ثم إن رعاية كل من الكليات الخمس يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية في ثلاثة مراتب: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات، وتنضم إلى كل مرتبة منها ما هو مكمل لها، فهو مندرج معها في الرتبة ..، ذلك أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه. وسبب ذلك أن الضروري هو الأصل المقصود وإنما سواء مبني عليه، وأن اختلاله، اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه. أما إذا كانت المصلحتان

--الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٢، والذي تخصص لدراسة المقاصد تفصيلا سواء كانت مقاصد الشارع أو مقاصد المكلف.

انظر بصفة خاصة فيما يتعلق بترتيب المصالح: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، "رعاية المصلحة ودرء المفسدة"، مجلة **أضواء الشريعة**، الرياض: جامعة الإمام، كلية الشريعة، العدد العاشر، ١٣٩٩هـ، ص ٣-١٠.

د. عبد المجيد محمود، " **الفقه الإسلامي والتطور الحضاري**"، مجلة **أضواء الشريعة** الرياض: جامعة الإمام، كلية الشريعة العدد(١٤)، ١٤٠٣هـ، ص ٢٢٣-٢٢٦.

د. عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة**، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، ط٣، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، ص ٥٢ وما بعدها.

وفيما يرتبط بطريقة المقاصد الخمسة من حيث انتمائها إلى دائرة الثبات انظر:

أنور الجندي، **الثوابت والمتغيرات**، القاهرة: دار الاعتصام، د. ت، ص ٤-٥.

د. محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، بيروت دار الشروق، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٤١-٥١.

محمد أمين الشنقيطي، **الإسلام دين كامل، القاهرة**: مكتبة ابن تيمية، د، ت، ص ٣١-٣٢.

المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما في الضروريات، أو الحاجيات أو التحسينات، فإن كان كل منهما متعلق بكلي على حدة جعل التفاوت في متعلقاتها، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا..
أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أو النفس أو العقل.. فعلى الباحث المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثاني من النظر، حيث ينظر إليهما من حيث مقدار شمولهما.

المعيار الثاني:

النظر إليها من حيث مقدار شمولها، ذلك أن المصالح وإن اتفقت فيما هي مصلحة له وفي مدى الحاجة إليها، لكنها كثيرا ما تختلف وتتدرج في مقدار شمولها (للناس) ومدى انتشار ثمراتها بينهم من حيث آثارها، فيقدم حينئذ أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك، ومن هذا ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي عند تعارضهما، لأن الأولى أعم أثرا وشمولا من الثانية، ذلك أن المفسدة المترتبة على إهمال المصلحة الأولى أشد خطرا من المفسدة المترتبة على إهمال الثانية لسعة انتشار ذلك دون هذه مع العلم بأن كلا المصلحتين في رتبة الحاجيات.

المعيار الثالث:

ويتأسس بالنظر إلى مدى توقع حصول المصلحة في الخارج أو في الواقع المعاش، أي بالنظر إلى التأكد من محصلتها وآثارها من عدمه، ذلك أن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسبما ينتج عنه في الخارج، وربما كانت نتيجة الفعل مؤكدة، وربما كانت مظنونة على اختلاف درجات الظن، وربما كانت محل شك أو متوهمة، وعلى هذا لا يجوز ـ وفق هذا المعيار ـ ترجيح مصلحة موضع شك أو متوهمة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها، بل لا بد إلى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة، والمصلحة المقطوعة الحصول أمرها واضح بين، أما المظنونة فلأن الشارع قد نزل المظنة منزلة في عامة الأحكام ما لم يفسخ الظن بيقين معارض.

وخلاصة الأمر أنه يلزم للاعتداد بالمصلحة رجحان وقوعها مقصدا كليا من خلال وسيلة من الوسائل الثلاث لإحرازها (الضروريات والحاجيات والتحسينات)، ثم تندرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدتها، على ضوءه هذا الترتيب تصنف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر[1].

ويبين الجدول التالي المصالح والمفاسد وفق الرؤية الإسلامية إلى ميزان المصالح والمفاسد والإمكانات المنهاجية لقياس التصاعد في سلم المصالح، حيث يتضمن من خلال تحديد مقاصد الشريعة وبيان وسائلها وتدرجها، والتمييز بين توابعها من أصلي ومكمل لها، وتتبع أثرها ومآلها من حيث شمولها (شامل / جزئي) ومن حيث عمومها (الجماعة ـ الفرد) ومن حيث آثارها الحالة الناجزة وآثارها المؤجلة التي يمكن بلوغها فيما بعد كل ذلك إنما يمكن أن يوصلنا إلى (٤٨٠) حالة قياسية ، بحيث يمكن إدراج جزئيات الواقع

---

[1] أنظر في تفصيل ذلك بصفة أساسية: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ٢٤٨-٢٧٣.

الشاطبي، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٨-٢٥.

انظر في قواعد التعارض والترجيح: د. السيد صالح عروض، "بحث في التعارض والترجيح عند علماء الأصول"، مجلة **أضواء الشريعة**، الرياض، جامعة الإمام ، كلية الشريعة، العدد الثامن، ١٣٩٧هـ، ص ٢٦٧-٣١٠.

والحادثـات المتجددة وفق الوصف الشرعي السليم والمقارنة والترجيح فيما بينها في حالة التعارض، بحيث يمكن الخروج بنتائج أكثر انضباطا بفضل ضبط مفهوم المصلحة وكذلك المفسـدة ومـا صدقاتهما، وضبط ميزان المصالح والمفاسد على أساس من قواعد مقررة ومنضبطة بدورها يمكن على أساسها الترجيح.

بـل يمكن إذا اعتبرنا أن جلب المصالح ودرء المفاسد يقترن بمجالات ثالثة (العقيدة والفكر ـ النظم والوسـائل ـ والحـركة والممارسة) وفق ترتيب معين فيما بينها أن يطور هذا المقيـاس بحيـث يتضمن (١٤٤٠) حالة قياسية تعكس إمكانات هذا القياس فتحقيق عملية الضـبط بعيـدا عن الأهواء والرغبات، كما أنه والحال هذه يمكن الاستئناس بهذا المقياس في مدخل الذرائع كما سيتبين من المطلب القادم.

توظيف مدخل المصلحة الشرعية في الدراسات السياسية:

تجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: أن الاستخدام السليم للمنهج يستلزم تجديد مفهوم المنهاجية الأساسي، والمفاهيم الفرعية المرتبطة بها، وهذا يعني بعبارة أكثر تفصيلا:

١- وضـوح المفهـوم الأساسـي للمنهاجية وكذا المفاهيم الفرعية وقدرته على ضبط هذه المفـاهيم جميعـا، ذلـك أن وجـود قدر من الغموض في تحديد المفاهيم التي تكون المـنهاجية إنمـا يعني قصورا فيها ذاتها وفي قدرتها على تحقيق جوهر وظيفتها في الضـبط، وهـو أمر يتعين تداركه إن استطاع الباحث إلى ذلك سبيلا. إن عدم تحديد مفهـوم "الوظيفـة" على سبيل المثال في المدخل البنائي ـ الوظيفي إنما يشكل انتقادا أساسيا يشكك في أهمية هذا المنهج وتحقيق الهدف المنهجي في الضبط[١].

٢- وضـوح مكانة المفهوم في منظومة المفاهيم الكلية وضبط نسبها وفق الأولويات وسلم التصاعد.

٣- إبـراز حقيقـة الترابط والتداخل بين المفاهيم في إطار التكامل المنهجي الذي تفرضه طـبيعة هذه المفاهيم وشمولها دون أن يعني ذلك محاولة تحقيق هذا التكامل بين مناهج ليسـت فقط متناقضة تستند في جوهرها إلى مقولات نظرية متعارضة بل متجزئة بما لا يسنده دليل أو يقترن ببينة.

الثانية: إن العبرة في صلاحية المنهاجية هي بمدى قدرتها على تقديم أدوات يمكن من خلالها التعامل مع الواقع في كافة أبعاده ومعطياته بهدف الوصول لتحليله وتفسيره ومن ثم تقويمه، وهو ما يحقق فقه الواقع وفق قواعد محددة لا محاولات انتقائية في الوصف والتفسير، بحيث يخرجها ذلك عن حد الاستقامة العلمية وأهم شروطها السالفة بيانها.

وفـي حـدود هاتين الملاحظتين يبرز ذلك الإسهام المنهجي لمدخل المصلحة الشرعية في تحقيـق الضـبط سواء على مستوى النظر أو التعامل مع الواقع على الرغم من أن مفهوم المصـلحة الشرعية لم يكن بمنأى عن الخلط والتشويه بل التلبيس في أحيان كثيرة[٢] وذلك بدعوى التجديد، فالشرع وإن راعى في أحكامه مصالح العباد إلا أنها ليست مصالح تنبثق

---

[١] أنظر مقدمة في نقد الإمكانات المنهاجية المتاحة من الفكر الغربي لدراسة موضوع التغيير والتجديد.

[١] أنظر بصفة أساسية: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ١٠-١١.

قـارن: د. صلاح قنصوة ، "الواقع والمثال مساهمة في نقد الفكر المصري في الثمانينات"، ضمن ندوة تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي، **مرجع سابق**، ص ١٣٣-١٣٥.

مراتب الشريعة / مقاصد الشريعة		الضروري																الحاجي																التحسيني															
		أصلي								مكمل								أصلي								مكمل								أصلي								مكمل							
		عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص				عام				خاص			
		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي		شامل		جزئي	
		ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م	ح	م
حفظ الدين	مفسدة																																																
	مصلحة																																																
حفظ النفس	مفسدة																																																
	مصلحة																																																
حفظ العقل	مفسدة																																																
	مصلحة																																																
حفظ النسل	مفسدة																																																
	مصلحة																																																
حفظ المال	مفسدة																																																
	مصلحة																																																

عن مذاهب مضطربة ومتناقضة اتفقت ــ فيما اتفقت عليه ــ من أن مصلحة كل إنسان ما يهديه إليه عقله أو وعيه الطبقي أو مجتمعه وعاداته وظروفه وبيئته، بحجة أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وذلك برهان من براهين عظماتها وطبيعتها كوحي إلهي إلا أن هذا القول على صحته، واعتباره مقدمة صحيحة[1]، قد يوجه إلى فهم يؤدي إلى نتائج خاطئة، ذلك لأن هذه المقدمة لم توضع في سياق شروطها وحدودها الشرعية اللازمة، فليس من معنى صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان أن نتبدل ونتطور مع كلا الآراء بما لا يبقى لعظمتها وقدسيتها وإلزامها وتكاليفها من معنى، إذا كان هذا هو معنى بقائها وصلاحها، ومكمن الخطأ في فهم هذه المقولة هو جعل أمر تقدير ما به يكون صلاحا أو فسادا منوطا إلى البشر أنفسهم، فلا بد قبل الحكم على المصالح بأي حكم من الأحكام من تصور المصالح الشرعية على حقيقتها، صافية عما يلتبس بها، وأخطر ما يلتبس بها في هذا العصر ما يسمى بالمصالح في حكم المدينة الغربية وحضارتها[2] وفي نفس السياق يجب تفهم قاعدة فقهية أخرى وهي "العادة محكمة" أي عرف الناس محكم في الأحكام الشرعية، وما دامت أعرافهم متطورة بتطور الأزمان فلا بد أن تكون الأحكام الشرعية كذلك، وهذا الفهم إن كان صحيحا في الظاهر، إلا أنه في حقيقته مناقض لقاعدة الضبط الأساسية من وجوب ضبط المصلحة بنصوص الكتاب والسنة وألا تخالف قياسا صحيحا وألا تعارض مصلحة راجحة[3].

والحقيقة في هذا المقام أن الحكم الشرعي لا يتبدل مهما تبدلت الأزمان وتغيرت الأعراف إلا عن طريق النسخ، وقد أغلق بابه بعد تكامل الشرع ووفاة النبيﷺ، وليس من مقصود

---

[1] انظر في هذا: إبراهيم النعمة ، "صلاحية شريعة الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان"، مجلة **الوعي الإسلامي**، الكويت، السنة(١٧). العدد (٢٠٠)، شعبان، ١٤٠١هـ، يونيو ١٩٨١م، ص ٦٢-٦٦.

عبد الله ناصح علوان، **الإسلام شريعة الزمان والمكان**، القاهرة، دار السلام للطباعة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ١٠ وما بعدها، ص ٦٣ وما بعدها.

[2] فإذا حسب الناس وفق هذا الفهم أن التعامل بالربا من مصالح الناس فهو في نظر هذا الاتجاه مصلحة حقيقية، وعلى الشريعة بما التزمته من تحقيق مصالح الناس أن تتسع لقبول هذا الحكم واعتباره، غير أن الحقيقة أن تقدير ما به يكون الصلاح والفساد عائد إلى الشرع نفسه، وقد وضع الشرع الأسس لهذه المصالح في بيان لا يلحقه أي نسخ أو تبديل، كما يقع الخطأ في فهم العلاقة بين الشرع والواقع، حيث تقوم هذه النظرة الخاطئة في مجملها ــ على فرض مؤداه ضرورة الإبقاء على كل شيء أو مفسدة فرضت نفسها أو فرضها الناس فيما بينهم باسم المصلحة، ثم يطالبون الإسلام بحل المشكلة على أساس ذلك، وإلا فإن مقولة الصلاحية لكل زمان ومكان تصير بلا معنى ــ وفقا لما فهموه من قاعدة أصولية تؤكد على "تبدل الأحكام بتبدل الأزمان"، وهو فهم كسابقه ينحرف عن استقامة القاعدة وفقهها وفق شروطها ومقتضياتها، ذلك أن هذه القاعدة تطلق بصدد حق الإمامة في إعطاء الشارع الإمام أو من ينوب عنه من المجتهدين صلاحية الحكم في أمر ما ضمن وجوه معينة حسبما تستدعيه مصلحة المسلمين مثال ذلك (عقد الصلح بين المسلمين والكافرين لمصلحة تستدعي ذلك، ثم رؤى بعد ذلك عدم الصلح لزوال تلك المصلحة)، فمثل هذا وإن بدا أنه تبدل وتغير في الحكم، إلا أنه لا يعتبر في حقيقته تبدلا لحكم شرعي ثابت عن الأصل. إذ هو من أساسه ليس إلا تطبيقا لأوجه متعددة لحكم شرعي ثابت (تبدل الحكم تطبيقا ــ لتغير الواقع، بينما يظل تحكيم الشرع أمرا ثابتا لا جدل فيه أو في انطباقه .

أنظر في هذا: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ١٦٦ وما بعدها، ص ٢٨٠ وما بعدها.

إبن القيم، أعلام الموقعين، **مرجع سابق**، ج٣، ص ١ وما بعدها.

د. القرضاوي، السعة والمرونة ....، **مرجع سابق**، ص ٧٥ وما بعدها.

[3] البوطي، **مرجع سابق**، ص ٢٨١.

السيوطي، الأشباه والنظائر ، **مرجع سابق**، ص ٨٩ وما بعدها.

هــذه القاعدة ــ إذا رجع لكتب الأصول ــ أن بعض الأحكام الشرعية تتبدل بتبدل الزمان كمـــا يفهـــم مـــن ظاهر لفظها، ذلك أن أخذ القاعدة على ظاهرها يقتضي أن يكون مصير "شرعية" الأحكام كلها رهنا بعادات الناس وأعرافهم، وهذا تقديم للعقل على الوحي وتحكيم لـــلواقع في الشرع في اعتبار المصالح وهو ما لا يمكن قبوله لخروجه عن مقتضى الرؤية الإسلامية وأصولها المنهاجية كما سلف بيانه[1].

---

[1] تحقيق ذلك أن ما تعارف عليه الناس، وأصبح عرفا لهم على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون العرف بعينه حكما شرعيا وذلك بإيجاد الشرع أو كان موجودا في الناس فدعا إليه وأكده وفي هذا يفيد البيان فيما أطلق عليه في القواعد الفقهية "شرع من قبلنا شرع لنا"، فهذه الصورة من الأعراف لا يجوز عليه التعديل والتغيير مهما تبدلت الأزمنة وتطورت العادات والأحوال، لأنها بحد ذاتها أحكام شرعية ثبتت بأدلة باقية مستقرة، وليست هذه الصورة هي المعنية بـــ (العادة) في قول الفقهاء "العادة محكمة".

أنظر تحليلا قيما لاعتبار الشرائع السابقة: د. شعبان محمد إسماعيل، **الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة**، القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٥هـــ، ١٩٨٥م، ص ٦ وما بعدها.

الـــثاني: أن يكون العرف مناطا لحكم شرعي مثل ما يتعارفه الناس من وسائل التعبير وأساليب الخطاب .. وما يعتادونه مما لا حكم شرعي فيه من شؤون المعاملات .. وما تفرضه سنة الخلق والحياة في الإنسان مما لا مدخل للإرادة والتكييف فيه ... فهذه الأمور ليست بحد ذاتها أحكاما شرعية ولكنها متعلق ومناط لها وأساس لما رتب عليه الشارع والأحكام وهذه الصورة من العرف هي المعنية بقول (العادة محكمة).. لأن الشارع جعلها هي الأساس والمناط لما عليه من أحكام .. بحيث تتغير صورة الحكم بتغير مناطه ومن الخطأ البين الظن بأن دوران مثل هذه الأحكام مع مناطاتها هو من نوع التبدل والتغيير لجوهرها، بل الحكم في كل الحالات واحد وقد تختلف أنظار المجتهدين في بعض الأحكام من حيث كونها منوطة بالنصوص الدالة عليها أو منوطة بأعراف الناس ومصالحهم المتطورة فتختلف آراؤهم بناء على ذلك، وهذا اعتبار للواقع دون تضييع لمبدأ الحكم الشرعي الثابت.

الـــثالث: أن يكـــون العرف ضمن حدود المباحات .. فللناس ممارسة عاداتهم وتقاليدهم ما دامت لا تتعارض مع أمر من أمور الشرع الثابتة، ولهم تطوير هذه العادات حسبما يرونه من مقتضيات الزمن وأن تعارض العرف مع نص من نصوص الشريعة فلا قيمه له حيال النص، ومن خلال صور الأعراف السالف بيانها وحكمها الشرعي يمكن فهم القول بتبدل الأحكام بتبدل الأزمان، إذا تحرر المعنى المراد بالعادة محكمة فإن القول بتبدل الأحكام بتبدل الأزمان إما يقع باطلا لا صحة له إن حمل على ظاهره وإما يطلق متجاوزا فيه محمولا على غير ظاهره.

من هنا فإن التحفظ الذي أورده د. البوطي على ما ذكره ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين حول "تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال .. في محله تماما، حيث ذكر أن ابن القيم لم يحرر مقصوده بالحال والزمان اللذين يتغير الحكم والفتوى تبعا لهما، فضلا على أنه لم يحرر المعنى المراد من التغيير، إذ أن هذا يعد مدخلا للتفريط في أحكام الشرع والعبث بها، بدعوى تغير الزمن.

وعلى الرغم من أن ابن القيم ممن يؤمنون بأن كل ما جاء به الشرع حكم غير معلق تعليقا واضحا منضبطا على شيء، فإنما يجب أن يكون سير الزمن نفسه منضبطا به لا العكس، على حد ما قرره الدكتور البوطي ــ إلا أنه لم يحمل نفسه على شيء من تحرير هذا العنوان.

أنظر بصفة أساسية: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ٢٨١-٢٩٢.

ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين ...، **مرجع سابق**، ج٣، ص ٣ وما بعدها.

أنظر في موقف الشرع من العرف: محمود الشرقاوي، التطور روح الشريعة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١٨٤-١٨٧.

عبد المجيد محمود، **مرجع سابق**، ص ٢٤١-٢٤٢.

عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع ....، **مرجع سابق**، ص ١٢٤-١٢٦.

أنظر بصفة أساسية: أحمد فهمي أبو سنة، **العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي**، رسالة للحصول على العالمية : القاهرة : مطبعة الأزهر، ١٩٤٧، ص ٥-٦، ص ٢٣-١٨٣.

ولا شك أن ما سلف بيانه في ضبط هذه القاعدة ومثيلاتها إنما يفيد في عدة دوائر تتعلق بعملية التجديد السياسي سواء كان ذلك في دائرة المفاهيم أو النظم وأخيرا الحركة. حيث تفيد تلك الضوابط في تأسيس الموقف الشرعي من المفاهيم الشائعة المستقلة من الفكـــر السياسي الغرب تكتسب صلاحيتها أو شرعيتها من شيوعها أو تداولها والاعتياد عليها ولكن من حيث صحتها وموافقاتها لمجل نصوص الشرع من عدمه، خاصة أن هذه المفاهيم المستخدمة قد وردت قطعا متأخرة عن نص الشرع، كذلك يقع الأمر في دائـــرة النظم ومراجعتها وفقا للمصالح المنضبطة والنصوص الشرعية، وأخيرا في دائرة الحركة السياسية، بما يؤكد أن فقه هذه القواعد على مقتضاها يمكن أن يسهم في ضبط عناصر التعامل السياسي كلية لا الاعتماد على تجزئته وتفسيره تفسيرا منقوصا.

وضـــمن هـــذا الإطـــار ذاته في إطلاق القواعد الأصولية من جانب البعض مما لا يحسن فهمهـــا فيطلقها في مقام الشعارات لا تأصيل القواعد وتحري مقتضياتها وتحريم المقصود مـــنها تقـــع قـــاعدة "المشـــقة تجلب التيسير" بما يتطلب ضرورة ضبطها وتحقيق معانيها، خاصـــة أن هـــذه القاعدة الأصولية شأنها شأن مجمل هذه القواعد لها أدلتها المعتبرة قرآنا وسنة. ومعاني هذه القاعدة فضلا عن أدلتها تنصرف جميعا إلى "أن المشقة التي قد يجدها المكـــلف فـــي تنفيذ الحكم الشرعي سبب شرعي صحيح للتخفيف عنه بوجه ما، ولكن لا ينـــبغي أن تفهـــم هـــذه القاعدة على وجه التناقض مع الضوابط للمصلحة المعتبرة، فلا بد للتخفيف ألا يكون مخالفا للكتاب أو السنة أو قياس صحيح أو مصلحة راجحة.."[1].

وهـــذه القاعدة السابقة تجعل من مناقشة "مدخل الضرورة الشرعية" الذي يتساند مع مدخل المصـــلحة الشـــرعية أمـــر يقتضيه تكامل البيان في هذا المقام، وذلك على اعتبار أن هذا المدخـــل هو الأساس والمعيار الذي يقوم عليه ويقوم على ضوءه منه تحديد الضرر الواقع الـــذي تـــرتب عليه البحث عن الميسرات، خاصة أن معظم ممارسات الحياة السياسية في واقـــع المســـلمين بوجه عام والواقع العربي خاصة إنما يحتج بصددها ، ولا سيما في تقليد الغـــرب ومجمل شؤونه، ومن باب الضرورة التي تبيح المحظور، دون أدنى ضبط لمفهوم

---

[1] وبيان ذلك أن المصالح الشرعية ــ من حيث مصادر التعرف عليها ــ تنقسم إلى قسمين:

الأول: مصالح نص على حكمها الكتاب والسنة (كالعبادات والعقود والمعاملات)

الثاني: مصالح عرفت بالاجتهاد والقياس كتلك التي تستجد بتطور الزمن.

فالقســم الأول لم يقتصر نص الشارع فيه على العزائم فقط بل ما من حكم من أحكام العبادات .. أو المعاملات إلا وشرع إلى جانبه سبل التيسير مما أسماه الفقهاء بـــ (الرخص) والتي تعني أحكاما ميسرة لأدلتها عند لحوق لمشقة. كما لا بد من وجود سبيل للـــتخفيف المنســـجم مع رعاية المصلحة طبق ميزاتها عند طروء المشقة المانعة من القيام بالأصل.. ومن المعلوم أنه لا يجوز الاستزادة في التخفيف على ما ورد به النص.

أما القسم الثاني: وهو ما ثبت من المصالح عن طريق الاجتهاد أو القياس على ما نص عليه كالاشتغال بالعلوم والصناعات التي تقتضـــيها مصـــلحة المســـلمين.. فالنظر في تخفيف أمر هذه المصالح وتسهيل أحكامه عند اكتنافها بالمشقة أو الحرج عائد إلى الموازنـــة بين كل من المصلحة والمفسدة الناتجة عن المشقة المستلزمة لها، وذلك طبقا لميزان المصالح والمفاسد وتصاعدها... فهذا القسم يجب أن يؤول أمره إلى الوفاق مع ما يجب أن تنضبط به المصالح الشرعية.

على أن المشقة التي تجلب التيسير سواء منها ما تعلق بالقسم الأول أو الثاني فلا بد أن تزيد عن الحد الذي لا ينفك عادة عن تنفيذ الحكم والقيام به والمشقة المقبولة لدى القيام بالأحكام تتفاوت نظرا لتفاوت الأحكام نفسها، فهناك حكم شرعي يجلب مصلحة بما فيه من المشقة والجهد كالقصاص والحدود، فمثل هذه المشقة لا أثر لها في التيسير والتخفيف، إنما المشقة التي أنيط بها ذلك هو ما كان فوق المعتاد وبسبب طارئ ولقد أوضح العز بن عبد السلام أن هناك" ... مشقة لا تنفك العبادة عنها .. ومشقة الاجتهاد في طـــلب العلم والرحلة فيه.. ومشقة عظيمة على مقيم العقوبات.. فهذه المشاق جميعا لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الأوقات، وإلا فات ما رتب عليها من المثوبات الباقيات.."

العز بن عبد السلام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٩-١٠.

أنظر في ضبط هذه القاعدة: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ٢٧٦-٢٨٠.

محمد عبد الواحد، المسلم في ظلال الإيمان، **مرجع سابق**، ص ٥٣-٥٦.

أنظر بصفة خاصة: السيوطي، **الأشباه والنظائر**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ، ١٩٥٩م، ص ٧٦-٨٣.

د. عـــبد العزيز عبد الرحمن بن علي الربيعة، **صورة من سماحة الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، مواضع متفرقة، أنظر بصفة خاصة : ص ٩-١٤.

جمال البنا، **لا حرج: قضية التيسير في الإسلام**، القاهرة: الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، مطبعة حسان، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣، ص ٧-٤٦

الضـــرورة وتحديـــده شـــرعا وما يتركه ذلك من دلالات منهاجية حول التعامل مع معظم القضـــايا السياســـية المطروحة في إطار المفاهيم والنظم والحركة، وهو أمر يجعل ضبط الـــنظر فـــي هذه القضايا (وصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما)، رهنا بضبط مفهوم الضرورة وتحرير معناه.

وبحـــث الضـــرورة الشرعية وتحقيق مرادها يجعل منها مدخلا منهاجيا لدراسة ظواهرها السياســـية المختلفة خاصة إنه ـــ كما سبق الإشارة إليه ـــ قد كثر الاحتجاج بالضرورة في مجـــال الظواهـــر المرتبطة بالواقع السياسي الراهن بقصد إباحة المحظور وترك الواجب تحـــت ستار إما مبدأ التخفيف والتيسير على الناس الذي قامت عليه شريعة الإسلام ودون الـــتقيد بضوابط الضرورة هذا من ناحية أو للجهل بأحكامها وبالحالات التي يصح التمسك بهـــا عـــند وجـــود مقتضـــياتها، والحقيقـــة في هذا المقام أن فهما مثل هذا يضيع الحكمة المقصـــودة مـــن مجـــيء الشرع، بحيث يصير أمر التحليل والتحريم قرينا للهوى وموئلا للعبث وملاذا للفوضى والاضطراب[1].

---

[1] مـــن هـــنا تأتي ضرورة التنويه بمدخل "الضرورة الشرعية" وتكامله مع مدخل "المصلحة الشرعية" بما يفيد في بيان موقف الرؤية الإسلامية وتنظيمها للحركة السياسية على وجه الخصوص (تنظيما ووصفا وتحليلا وتفسيرا وتقويما). وأساس هذا المدخل فيما يتضمنه من ضوابط للضرورة فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له ادعاؤه شرعا إذ للضرورة حالات وضوابط دقيقة.

وهـــو ما يلفت الشاطبي النظر إليه بقوله "..وربما استجاز بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة والجاء الحاجة بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات فيأخذ عن ذلك بما يوافق الفرض".

وبين المصلحة والضرورة والحاجة تعلق كبير وتميز دقيق، فالضرورة هي التي تصل فيها درجة الاحتياج إلى أشد المراتب وأشق الحالات فيصبح الإنسان في خطر يحدق بنفسه أو ماله أو نحو ذلك، أما المصلحة فهي أعم يراد به شرعا المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق وتحقيق المنفعة التي قصدها الشارع.. من حفظ دينهم ونفوسهم ونسلهم وعقولهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، أما الفرق بين الحاجة والضرورة فهو فارق في المرتبة الداعية إلى كل منهما بحيث تقدم الضرورة عل الحاجة.

أنظر في تفصيل هذا: الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج۱، ص ۳۳۷ وما بعدها.

وفي التمييز بين المصلحة والضرورة والحاجة أنظر:

وهبة الزحيلي ، **نظرية الضرورة الشرعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط۳، ١٤٠٤ هـ-١٩٨٢، ص ٥٦، ص ٦٧-٦٨.

قال الجرجاني، في تعريفاته "الضرورة مشتقة من الضرر النازل بما لا مدفع له" أنظر أيضا الجرجاني، **التعريفات**، **مرجع سابق**، ص ١٢٠.

وهي حالة تطرأ على الإنسان من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر و أذى بالنفس، أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع.

أنظر بصفة أساسية: وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، **مرجع سابق**، ص ٦٧-٦٨.

- ضوابط الضرورة:

لا بد من تحقيق ضوابط للضرورة حتى يصح الأخذ بحكمها وتخطي القواعد العامة في التحريم والإيجاب بسببها، وحينئذ يتبين أنه ليس كل من ادعى وجود الضرورة يسلم له ادعاؤه أو يباح فعله.

ومن أهم هذه الضوابط:

١- أن تكـــون الضرورة قائمة لا منتظرة، وبعبارة أخرى.أن يحصل في (الواقع) خوف الهلاك أو التلف على النفس أو المال وذلك بغلبة الظن حسب التجارب أو يتحقق المرء من وجود خطر حقيقي على إحدى الضروريات الخمس:

الديـــن، النفس، العرض، العقل، المال، فيجوز حينئذ الأخذ بالأحكام الاستثنائية لدفع الخطر ولو أدى ذلك إلى إضرار الآخرين، عملا بقاعدة : "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"، فإذا لم يخف الإنسان على شيء مما ذكر لم يبح له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب.

٢- أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية أو لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة.

٣- أن تكون الضرورة ملجئة بحيث يخشى تلف النفس والأعضاء..

٤- ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية من حفظ حقوق الآخرين وتحقيق العدل وأداء الأمانات ودفع القدرة الحفاظ على مبدأ التدين وأصول العقيدة الإسلامية. فمثلا لا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب (والربا) بأي حال لأن هذه مفاسد في ذاتها.. لأن ما خالف قواعد الشرع لا أثر فيه للضرورة. ومن مخالفة مبادئ الشريعة الصلح الدائم مع اليهود إذ لا يجوز الصلح مع الأعداء إلا على أساس قواعد عهد الذمة والتزام الأحكام الإسلامية كما لا يجوز إقرار الغصب لبلادنا على غصبه وكل ما يجوز هو الهدنة المؤقتة التي يجوز تحديد مدتها بحسب الضرورة أو الحاجة.==

ويرتـــبط مدخل الضرورة الشرعية ، بدوره بقواعد عديدة منها، قاعدة "الحاجة تنزل منزلة الضـــرورة، عامة كانت أو خاصة"، وقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات.." "والضرورة تقدر بقدرها" و"الميسور لا يسقط بالمعسور" و"الضرر لا يزال بالضرر".
وهذا الباب دقيق يجعل من الضبط كوظيفة للمنهاجية أمرا ميسورا وأقرب إلى التحقيق[1].

٥- أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة في رأي جمهور الفقهاء على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الفدر لأن إباحة الحرام ضرورة والضرورة تقدر بقدرها.
٦- الضرورة (من حيث الزمن) حالة تقديرية وذلك أن الأصح أنه لا يتقيد الاضطرار برمن مخصوص لاختلاف الأشخاص في ذلك...
٧- أن يكون الهدف في حالة فسخ (العقد) للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن العضوي بين المتعاقدين.
٨- أن يتحقق ولي الأمر في حالة الضرورة العامة من وجود ظلم فاحش أو ضرر واضح أو حرج شديد أو منفعة عامة بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة.

أنظر في تفصيل ذلك: **المرجع السابق**، ص ٦٧-٧٢.

قـــارن بنظرية الضرورة في القانون الدستوري: د. يحي الحمل، **نظرية الضرورة في القانون الدستوري**، القاهرة: دار النهضة العربية، د.ت ، ص ٩-٥٧.

- شروط الحاجة: يشترط لتحقق معنى الحاجة تفهم ما ذكر انفا من شروط الضرورة إذا لا فرق بينها إلا في المرتبة الداعية إلى كل منها ومن أهم هذه الشروط:

١- أن تكون الشدة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعي الأصلي العام بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة.
٢- أن يلاحظ في تقدير الأمور الداعية إلى الأخذ بالحكم الاستثنائي للحاجة حالة الشخص المتوسط العادي، فلا يصح لإنسان أن يعمل بمقتضى قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة، إلا إذا كان في وضع معتاد مجرد لا صلة له بالظروف الخاصة به لأن التشريع يتصف بصفة العموم والتحديد ولا يصح أن يكون لكل فرد تشريع خاص به.
٣- أن تكون الحاجة متعبة بمعنى ألا يكون هناك سبيل أخر من الطرق المشروعة عادة للتوصل إلى الغرض المقصود سوى مخالفة الحكم العام، وإلا فإن الحاجة للمخالفة لا تكون متوفرة في الواقع.
٤- أن الحاجة كالضرورة تقدر بقدرها أي ما جاز للحاجة يقتصر فيه على موضع الحاجة فقط. .

أنظر في فقه هذه الشروط: نفس **المرجع السابق**، ص ٢٧٥-٢٧٨.

أنظر بصفة أساسية في قاعدة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة: السيوطي، الاشباه والنظائر، **مرجع سابق**، ص ٨٨-٨٩.

- يبقى تحفظ هام بشأن مجموعة القواعد الفقهية وتطبيقها:

ذلـــك أن هذه القواعد ليس قوانين مطردة لا استثناء منها وإنما هي قواعد أغلبية تشتمل فقط على طائفة من أحكام المسائل الجزئية، وفي كل منها استثناءات فرعية خارجية عن نطاقاها، أما ما يستجد من الضرورات والحاجات للأفراد فيمكن قياسه في الحالات التي أوردها العلماء مع التزام ضوابط الشرع العامة وأصوله الكلية.. ومن الطبيعي أنه لا يصح ربط الحاجة بهـــوى الشـــخص ورغـــبة وحب متطلبات الترف .. وعلى هذا يقول الشاطبي: "ووضع الله الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها وينبعي الاحتياط في اتباع الرخص الشرعية والأولى الأخذ بالعزائم، فالرخص التي أحب الله أن تؤتى وذلك في قوله ﷺ "إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه" (رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا).. هي ما ثبت الطلب الشرعي فيها".

الشاطبي، الموافقات، ج١، **مرجع سابق**، ص ٣٣٧.

[1] من أهم الضوابط على الإطلاق لمدخل الضرورة الشرعية كمدخل منهجي بعض من القواعد الفقهية الضابطة والتي تقيد قاعدة عامـــة "الضـــرورات تـــبيح المحظورات"، وأهمها الضرورة تقدر بقدرها حيث تنصرف معنى هذه القاعدة إلى أن كل ما أبيح للضرورة، من فعل أو ترك فإنما يباح بالقدر الذي يدفع الضرر والأذى دون ما عدا ذلك.

ومعـــنى الإباحة ـ في هذا المقام ـ رفع المواخذة.. ودليل هذه القاعدة قوله تعالى " فمنْ اضْطُرّ غيْر باغٍ ولا عادٍ فلا إثْم عليْه " (**البقرة/ ١٧٣**) حيث تشير إلى الجائز عند الضرورة هو مقدار ما تدفع به الضرورة ولقد أبان علماء قواعد الفقه مراتب الرغبة في الأشياء وقسموها على خمس (ضرورات وحاجة ومنفعة وزينة وفضول).

أنظر : السيوطي، الأشباه والنظائر ، **مرجع سابق**، ص ٨٥.

ومـــن القواعد القريبة لهذه القاعدة في المعنى ومكملة لها ـ قاعدة تبين ما يجب فعله بعد زوال حال الضرورة، وليس كالقاعدة السابقة يعمل بها أثناء قيام الضرورة ـ ويقصد بها أن ما جاز فعله بسبب عذر من الأعذار أو عارض طارئ من العوارض فإنه يـــزول مشـــروعيته بزوال حال العذر، ولها تطبيقات في مجال العبادات والعقود والقضاء، فمتى زالت الأسباب المبيحة لتناول المحظورات للاضطرار.. ثم زالت الأسباب الموجبة.. طولب الشخص بالأحكام العامة الأصلية ولم يسمح له بالأحكام الاستثنائية.

- ومن القواعد كذلك ما ذكره الشافعية في معنى "الضرورة تقدر بقدرها" وهي "الميسور لا يسقط بالمعسور" إلا أنها يعمل بها على نطـــاق المأمورات قال ابن السبكي وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله ﷺ "إذا أمرتكم بأمر فأتوا ما استطعتم-

هذا و إذا كان الضبط لمفهوم المصلحة والمفاهيم المرتبطة به يقع في إطار عملية التأصيل الـنظري لتلك المفاهيم، فإن محاولة الإشارة إلى تميز هذه المداخل المنهاجية الأصولية، لا تقـف عـند هذا الحد بل تتجاوز ذلك إلى ضبط عملية دراسة الواقع ذاته والقضايا المتعلقة به، الـتمييز في هذا المقام بين ضبط المفهوم على مستوى التأصيل النظري من ناحية وضبط التعامل مع قضايا الواقع من ناحية أخرى، هو أمر يفرضه منطق الدراسة، ذلك أن التفاعل بيـن المسـتويين في إطار منهجية نقدية مقارنة بين قدرة مفهوم المصلحة الوضعي على دراسة الواقع وقدرة مفهوم المصلحة الشرعية على دراسة أمر حيوي لا يمكن تجنبه.

وإذا كـان مـن الممكـن القول ابتداء أن المصلحة والمنفعة غاية فطرية لا مجال للخلاف حولهـا، فـإن الخلاف[1] بدا واضحا في قضية أساسية تتعلق بالمنهج وتتركز حول مقياس المـنفعة ومعيـار المصلحة وضوابطهما، ذلك أن اختلاف المقاييس الوضعية وتعددها في معظـم الدراسات الإنسانية والاجتماعية جعل وجود مقياس أساسي للضبط أمرا مفتقدا في معظـم هـذه الدراسات، حتى وإن وجد فهو متعدد ومتناقض بما يعكس حالة من الغموض وعـدم الـتحديد، أما الرؤية الإسلامية في هذا المقام فتجعل أولى اهتماماتها بل أولاها أن تقدم "المعيـار"،و هي بذلك ـــ وفي إطار فهمها الواضح للمنهاجية ووظيفتها في الضبط بجانبيه (الـنظري والحـركي) ـــ تقـدم المبرر الكافي والسند لطموحها ـــ إذا ما تكاتفت الجهود البحـثية ـــ فـي تأسـيس معيـار يتمتع بالصلاحية والفعالية ـــ وفق فهمها الخاص لهذين المصـطلحين ـــ في مجال الدراسات الإنسانية ليرسم على أساس منه مسار النظر وطريق العمـل وفاعلية التطبيق ، ولتخرج بذلك من متاهة الافتراضات والاستنتاجات والتعميمات المستقاة من دراسات قاصرة، تتعلق إيجابيا بالإنسان وحركته وأدائه الوظيفي السليم[2].

وفي سياق هذه الحدود يمكن القيام بالمقارنة النقدية المنهاجية بين مفاهيم المصلحة الوضعية ومدخل المصلحة الشرعية على وجه يقترب من الصواب والدقة.

وبـادئ ذي بدء ـــ ووفق ما سلف بيانه ـــ فإن ضبط مفهوم المصلحة الشرعية وما يتعلق بــه من مفاهيم يجعل ميزان المصالح في الرؤية الإسلامية مضبوطا بمعايير ثابتة واضحة

-- " ومعـناها: إن المأمورية إذ لم يتيسر فعله على الوجه الأكمل الذي أمر به الشرع لعدم القدرة عليه وإنما يمكن فعل بعضه فيجب فعل البعض المقدور عليه، ولا يترك بترك الكل الذي يشق فعله.

- ومـن هـذه القواعـد "الضـرر لا يزال بالضرر" وهي تقيد القاعدة القائلة بأن "الضروروات تبيح المحظورات" ومعناها أن الاضطرار وإن كان سببا من أسباب إباحة الفعل، أو سببا من أسباب امتناع المسؤولية الجنائية، مع بقاء الفعل محرما.. فإنه لا يسـقط حـق إنسـان أخر من الناحية المادية وإن كان يسقط حق الله ويرفع الإثم والمؤاخذة عن المضطر أو المستكره إذ لا ضرورة لإبطال حقوق الناس، والضرر لا يزال بالقدر وإنما تتجلى الضرورة في الحفاظ على حياة المضطر، جاء في حاشية الجمل "ولا يحل تملك مال المسلم والذي بغير بدل قهرا".

أنظر في تفصيل تلك القاعدة لدى: السيوطي، الأشباه والنظائر، **مرجع سابق**، ص ٨٦-٨٨.

[1] د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ٢٩-٣٠.

أنظر في نظرية مفهوم المنفعة وعلمه ضرورة: ابن القيم الجوزية، **الطريق إلى الهداية**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار التراث العربي، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٤٢ "..ذلك أنه فيما ينبغي الاعتناء به علماء ومعرفة وقصدا وإرادة، العلم بأن كل إنسان .. إنما يسعى فيما يحل له اللذة والنعيم وطيب العيش وندفع به عنه أضداد ذلك.

[2] د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ٧٦.

أنظر أيضا في إطار فقه المصالح المرسلة والحركة:

د. فاروق عبد السلام ، فقه الحركة في الميزان، القاهرة: مكتب قليوب، ١٩٨٤، ص ٧٣ وما بعدها.

شـــاملة مستقلة، لا تخضع للميول، والأحاسيس والأهواء المختلفة، على حين أن الموازين الوضـــعية لضـــبط المصالح اقتصرت في معرفتها على ميزان دنيوي مجرد في إطار من إعلاء الواقع بمكنوناته.

يـــبين ذلـــك ـــ عـــلى الرغم مما يبدو من مظهر الإجماع بين الأطروحات الوضعية على اعتـــبار اصل المنفعة جنسا لهذه الموازين ـــ من أن الشعور بالمنفعة ومداها ـــ كما وكيفيا ـــ مـــتفاوت أشـــد التفاوت حسب الافتراق في العادات والأعراف والخبرات والثقافات بل والأمزجة والأغراض.

والمقـــام إذا لا يتسع بحال للتفصيل في الأطروحات الوضعية لمفهوم المنفعة أو المصلحة أو مقارنـــتها ببعضـــها البعض[1]، إلا أن ما تجدر الإشارة إليه في إطار القواعد التأسيسية للمـــنهاجية المقارنـــة ضرورة التحفظ بل الحذر من السير على طريقة الوضعيين، وهو ما يفرض أخذ مجموعة من التميزات الأساسية والكلية بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفاهيم المصـــالح الوضـــعية بالاعتبار اللائق بها عند التفكير فيها كمداخل منهاجية، ومن أهم تلك التميزات ما يلي:

(١) المصلحة معيار تأسيسيا:

تختـــلف المصـــلحة وفق عناصر تأسيسها الشرعي اختلافا جوهريا عن تأسيسها الوضعي بمختـــلف تـــنوعاته ومدارسه المختلفة، وهو ما يعكس بدوره ما أشير إليه سابقا من طبيعة النظر إلى الدين وفاعليته في الواقع وحركته.

فالرؤية الغربية تعتبر الدين ـــ على أحسن الفروض ـــ فرعا للمصلحة، أي أنه يستعان به من حيث كونه مؤثرا في تنفيذ وجوه المصلحة المعتبرة لديهم ويبدو ذلك واضحا في إطار فلســـفة المـــنفعة لـــدى بنتام والبراجماتية لدى وليم جيمس ومن ثم لم يكن مستغربا انبثاق التصور العلماني والإلحاد الديني من هذه الرؤية ذلك أن الدين احتل ـــ وفق منظورها ـــ دورا هامشـــيا ضـــمن مـــتغير الثقافة والتقاليد .. إلخ، وهو ما صار مقدمة لدى اتجاهات أخـــرى في الفكر الغربي ـــ لاستبعاد هذا المتغير ذاته، ومع الأخذ في الاعتبار كيف عبر عن الدين دوما وفق عناصر هذه الرؤية بـــ "المتغير" شأنه في ذلك شأن المتغيرات المادية.

وعلى نقيض ما سبق نجد مفهوم المصلحة الشرعية، يجعل مصلحة الدين أساسا للمصالح الأخرى، ومقدمة عليها عند التعارض والقيام بالترجيح بما يوجب التضحية وفق قواعد سلم التصاعد بما سواها.

---

[1] وقد لفت بنتام ذاته إلى هذا الإجماع الظاهري والتفاوت الحقيقي، ورغم محاولته لتحديد المنافع بمقاييس مادية دقيقة مرتبا إياها إلا أنها محاولة تتصف بالتكلف والتعسف وتعبر عن نظرات مجردة.

أنظر : بنتام، **أصول الشرائع، ترجمة**: أحمد فتحي زغلول، القاهرة: مطبعة بولاق، د.ت، مواضع متفرقة.

د. توفيق الطويل، **مذهب المنفعة العامة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، مواضع متفرقة.

أ.م جود، **النظرية السياسية الحديثة**، ترجمة: عبد الرحمن صدقي، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ١٩٦٣، ص ٣٦.

د. البوطي، **مرجع سباق** ، ص ٢٩.

قـــارن بصفة خاصة فهم ميل للنفعية وتميزه حيث يعطي معنى كيفيا لا كميا، إلا أنه ينصرف في المحصلة إلى التأسيس المادي للعناصر المعنوية لها.

أنظر تفصيل ذلك.. د. حورية مجاهد، الفكر السياسي، **مرجع سابق**، ص ٤٥٩ وما بعدها.

أنظر أيضا: د. زكي نجيب محمود (تحرير) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص ٣١٢-٣١٧.

(٢) المصلحة والمعيار الزمني:

ثمة تباين في تفسير المعيار الزمني بين الرؤية الوضعية والرؤية الإسلامية، حيث يفسر من جانب الوضعيين ضمن حدود ضيقة تنصرف إلى الدنيا وحدها من غير اعتبار امتداد الزمن للآخرة ، بما يعبر عن نظرة غائية من جانبهم للحياة الدنيا تجعل منها مقصودها فحسب، بما يجعل أمر النسبية ــ على إطلاقها ــ ضمن هذا السياق منطقيا، وقياس المصالح والمفاسد متبدلا متلونا بأحاسيس البشر ومشاعرهم.

بينما المعيار الزمن وفق الرؤية الإسلامية وأصولها ليس محصورا في الدنيا وحدها، بل يكون في تواصل الدنيا والآخرة معا. ومن ثم فإنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناء على ما له من الظواهر والآثار الدنيوية حتى يكون على بينة من آثاره الآخروية، وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها ويترتب على هذه الخاصية أمران:

أ ــ أن مشروعية جميع مصالح العباد تعود إلى قدر مشترك من التعبد ، على تفاوتها حتى لو تعلقت هذه المصالح بمعايشهم، هذا ما يسنده فهم الاستخلاف في أعمال المؤمن وما أراده الإمام القرافي بقوله "لا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى"[(١)]، وما أكده الشاطبي من أن في الأعمال المكلف بها المخاطب بالشريعة طلبا تعبديا على الجملة[(٢)].

ب ــ أن تقسيم الأحكام الشرعية إلى ما هو حق لله وحق للعبد لا بد من حمله على محمل التحوز والتغليب فحسب، إذ الأحكام كلها ــ من حيث ضرورة استسلام العباد لها وارتباطها بالجزاء الأخروي ــ قائمة على أساس حق الله تعالى في أن يلزم الناس موقف العبودية له باعتباره جوهر مقتضى التوحيد، غير أن جميع هذه الأحكام تحمل في الوقت ذاته إلى الناس مجمل مصالحهم التي جعلها الله لهم حقوقا، فكل حكم من أحكام الشريعة قائم، إذا على أساس حق الله وكل حكم متضمن في الوقت نفسه حقا للعباد على تفاوت مدى ظهور هذه الحقوق واختلاف في تعلقها بالدنيا والآخرة.

(٣) المصلحة والمحتوى:

إن فكرة المصلحة أو المنفعة ــ من حيث محتواها ــ تبدو وفق عناصر الرؤية الغربية واتساقا مع المعيار السالف بيانه، مقومة بالمادة سواء روعي في ذلك تحقيق مصلحة الفرد، أي مصلحة خاصة أو تحقيق مصلحة المجتمع أي المصلحة العامة داخليا وخارجيا، ولا يقدح في هذا تلك الاستثناءات الفريدة التي تقسم المنفعة إلى حسية ومعنوية، إذ أنها ترد المعنوية منها إلى المادة وقيمتها المحسوسة في المبدأ والمنتهى.

بينما قيمة المصلحة الشرعية لا تقتصر على مقوم المادة بل هي نابعة من عناصر التكامل بين المادة والمعنى والجسم والروح في إطار النظرة المتكاملة للإنسان، ومن ثم يكمن خطأ عناصر التقويم المادي أو الاقتصار عليها سواء في حركة الإنسان أو المجتمع السياسية منها وغير السياسية وعلى وجه الخصوص تقويم إنجاز وفاعلية علميات الإنماء.

---

(١) يقول القرافي: "فحق الله تعالى أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة أقسام حق لله تعالى فقط كالإيمان، وحق للعبد فقط كالديون و الائتمان، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق العبد كحد القذف ومعنى حق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط وإلا فما من حق للعبد إلا فيه حق لله تعالى وهو أمره تعالى بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه"
أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار الحصول في الأصول، **مرجع سابق**، ص ٩٥.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ج٢، ص ٣١٧.

فـي إطـار هـذه الـتميزات بيـن المصـلحة الشرعية والمصلحة الوضعية على تعدد اتجاهاتهـا[1]، يمكـن تزكية مدخل المصلحة الشرعية حيث أنه أقرب للضبط والفعالية في التناول المنهجي من المفهوم الغربي للمصلحة سواء تعلقت بالمصلحة الخاصة أو الفردية، أو بالمصـلحة العامـة، أو بالمصلحة الدولية فيما سمى بالمصلحة القومية، وذلك أن هذه المفـاهيم جميعـا فـي طرحها الوضعي والغربي تتسم بالغموض وعدم التحديد بما ينافي حقيقـة الضـبط لافتقادها تأسيس المعايير، بحيث تصير هذه المفاهيم وبحالتها تلك مفضية إلى تـناول مشـوش للواقع السياسي ومعظم الظواهر السياسية المتعلقة به داخل المجتمع السياسـي أو فـي علاقـته بالخارج، وعلى خلاف ذلك فإن مدخل المصلحة الشرعية في ضـبطه المسـتند إلى تأسيس المعيار والاحتكام إليه، يجعل لكل مصلحة تعلقت بالفرد أو بالجماعة أو بالأمة والدولة تحديدها المنضبط، ونسبها المحددة، وتدرجها في سلم التصاعد.

وخلاصـة القـول أن الرؤية الإسلامية تعكس تميزا في تناول مسألة المصلحة واعتبارها ومراعاتها بحيث تهتم ـ بعد إقرارها ـ بتأسيسها معيارا وضبطا.

ويلفت الباحث النظر إلى حقيقة أخرى تتعلق بقضية المصلحة الشرعية وتشكل إطار حيويا لفهمهـا وإبراز إسهامها المنهجي في تناول الواقع المعاش عامة والواقع السياسي خاصة، ومفاد هذه الحقيقة أن وحدة المقصد من شأنها تحقيق التكامل في النشاط الحيوي بوجه عام والسياسـي بوجـه خـاص للراعي والرعية على السواء، ومن ثم فإن وجهة بحوث الفكر السياسـي لدى مفكري الإسلام لا تقوم على افتراض التعارض أو الصراع بين غاية الحكم وغايـة المحكـوم وهو ما لا نجده في بحوث الفكر السياسي لدى مفكرين غير المسلمين، والتي تعالج هاتين الغايتين على نحو منفصل ومستقل وبافتراض التعارض بينهما[2].

ويـثار بصـدد قضـية المصالح وارتباطها بدراسة الواقع عموما والواقع السياسي بوجه خاص، ذلك المبدأ المعروف بسياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية الذي قد يجد تبريره تـارة بالمصلحة القومية وتارة أخرى بتحقيق الأمن القومي والدولي ، وقد يختلط هذا كله بمـا يمكـن أن يطلق عليه "واقعية الإسلام" ومن هنا وجب تحرير النزاع في هذه القضية بتحقيق مفهوم واقعية الإسلام الذي لا يعني الرضا بالواقع على علاته، وإلا لم يكن للمهمة الكبرى التي أولاها الله عز وجل عنايته، وهي مهمة إصلاح الحياة على وجه هذه الأرض

---

(1) أنظر في هذه التميزات جميعا: د. البوطي، **مرجع سابق**، ص ٣٤ وما بعدها.

(2) د. فتيح الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ١٠٠ وما بعدها، وفي هذا المقام يجدر مطالعة: د. حورية مجاهد، الفكر السياسي، **مرجع سابق**.

وذلك في إطار المقارنة بين مجمل الأفكار السياسية للمفكرين في حضارة الغرب من ناحية وبين رؤية مفكري الإسلام من ناحية أخرى، وأثر اختلاف الغاية في طريق المعالجة ونتائجها.

أنظر بصفة خاصة: الباب الثالث: في الجزء الأول: الفكر السياسي الإسلامي، ص ١٦٠-٢٩١.

الباب الرابع في الجزء الثاني: التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٥٢٠-٥٤٥.

أنظـر أيضـا بصـفة أساسية: د. علي عبد المعطي محمد، د. محمد جلال شرف، **خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته**، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٥.

ولا شك أن مفهوم المصلحة الشرعية من حيث تطبيقاته الحيوية وتحقيق عناصر التكافل السياسي في العلاقة بين عناصر المجتمع السياسي سيكون له كمدخل منهجي أثره الكبير في بناء مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية والذي سيكون موضوع بحث في الباب القادم.

مــن معنى، فالواقعية في هذه الرؤية تعني معالجة الأمر الواقع لتزول مظاهر المخالفة لما تقتضيه مبادئ الإسلام وقيمه[1].

تــبقى نقطــة أساســية ترتبط بكل ما سبق، وهي حصر مفهوم المصلحة في إطار الدولة القوميــة مــن حيــث الالــتزام بالحدود الإقليمية والحضارية في مراعاتها تلك المصالح وانــتهاكها فــي حــق الغيــر خــارج هذه الحدود في إطار نظرة عنصرية تصبغ مفهوم المصــلحة وذلــك عــلى نقيض مفهوم المصلحة الشرعية في الرؤية الإسلامية الذي يتسم بالشمول لبنى الإنسان عامة[2].

ويــبقى فــي النهاية توجيه النظر إلى أهم الأخطار التي يقع فيها التنظير الوضعي لمفهوم المصــلحة بمســتوياته المتعددة (المصلحة الفردية ــ الصالح العام ــ المصلحة القومية ــ الأمــن القومــي ــ الاستقرار الدولي). ذلك أن هذه المفاهيم جميعا وفق وضعيتها ورؤيتها

---

[1] وبيان ذلك أن التشريع السياسي الإسلامي بكونه تشريعا غائيا يقيم للمثل الأخلاقية العليا المقام الأول في تشريعه لا ينفعل بما يقرره المجتمع الدولي أو يتطبع به ثم يقره ، بل بالعكس يمحصه ويدرسه ويقومه في موازينه، ثم يصدر على حكمه ليؤثر فيه فليس موقف الإسلام سلبيا من أحداث عصره، بل هو إيجابي مؤثر وموجه، وهذه هي مهمة الإصلاح، ومن هنا يرفض الإسلام سياسة الأمر الواقع" في العلاقات الدولية رفضا باتا، فإذا هاجم العدو ديار الإسلام مثلا وانتهك مقدساته واستولى عنوة على بعض أراضيه واستلبها ظلما وعدوانا.. يرفض السلم يوجب الجهاد فرضا عينا حتى يندفع العدوان، وهو إذا أوقف الجهاد فترة فذلك استعداداً وتأهبا لاستئنافه من جديد، الأمة كلها آثمة إذا تهاونت ورضخت للواقع الظالم " وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ" **(الشورى/ ٣٩)**. وتأسيسا على هذا فإن السلم مشروط بألا يمس القانون الأساسي للمسلمين، وتعليل ذلك لأن في إقرار مبدأ سياسة الأمر الواقع بإطلاق أي كان مسماها (المصلحة القومية أو الاستقرار الدولي) تقويضا لدعائم المسلم نفسها، إذ قد يكون هذا الواقع أثرا للعدوان الظالم وفرض منطق القوة على أساس أنه عدل وحق. وهو الوضع الذي ما جاء الإسلام إلا لينقضه من القواعد.

أنظر في تفصيل كل ذلك: فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ١٩٦ وما بعدها.

أنظر في الاستعمار ونظرياته ودوافعه ومحاولته إسناد توسعه بالمصلحة أو عبء الرجل الأبيض:

د. حورية مجاهد، الاستعمار ... **مرجع سابق**، ص ٣٧ وما بعدها.

[2] أنظر في مفهوم الدولة القومية وما يعكسه ذلك من نظرة إلى المصلحة القومية:

د. حامد عبد الله ربيع، **مقدمة في العلوم السلوكية**، **مرجع سابق**، ص ١٦٠ وما بعدها.

د.حورية توفيق مجاهد، **القومية كظاهرة عالمية**، بحث غير منشور، محاضرات لطلبة السنة التمهيدية، ماجستير علوم سياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٨٢.

د. حوريــة مجــاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية، **مرجع سابق**، ص ١٢٩ (الهامش) قارن في فهم المصلحة في إطارها القومي والرؤية الإسلامية، ذلك أن طبيعة الدولة الإسلامية تجعل من الفرد أو المواطن ليس بمعني من ينتمي إلى مجتمع قوي معين ولكن نظرا لطبيعتها الحضارية، وأهدافها التي تتسم بكونها أخلاقية بالأساس، وتعد هذه الأخلاقيات الإسلامية دعوة عالمية وإن عالمية الدعــوة تنبع من إنسانية الفرد، فإن قواعد التعامل يجب أن تنبع من قيم واحدة لا تعرف التفرقة أو التمييز، وهكذا تصير التقاليد الــتي عرفــتها المجتمعات الإنسانية حتى الثورة الشيوعية والتي تقوم على أساس أن السياسة الداخلية تختلف من حيث جوهر التعامل مع السياسة الخارجية أي الحركة في الإطار غير القومي لا موضع لها في التراث الإسلامي، فالتقاليد الغربية ظلت حتى وقــت قريب ولا تزال تجعل السياسة الداخلية تنبع من مفاهيم علاقة الولاء ولا تعرف إلا محورا واحدا هو لغة الانتماء القومي والتكامل السياسي، والسياسة الخارجية أو الحركة في الإطار الدولي لا تنبع إلا من لغة المصالح (وفق تأسيسها الوضعي).

د. حامد عبد الله بيع، سلوك المالك، **مرجع سابق**، ج١، ص ١١١-٢١٧ قرب إلى هذا مفهوم الإسلام للسلام والعلاقات السياسية الدولية وأثر ذلك على الحركة السياسية للدولة بما يعكس فهم حقيقة المصلحة الشرعية:

د. محمــد عبد الله دراز، **نظرات في الإسلام**، تحقيق: محمد موفق أو اليسر، حلب: مكتبة الهدى، ط٢، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ص ١٨٥ وما بعدها.

د. محمد عبد الله دراز، **دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية**، الكويت: دار القلم،د.ت، ص ١٤٠-١٤٨.

العلمانية تهمل الدين كأساس لصياغة مفهوم المصلحة صياغة منضبطة، فضلا على ذلك فإنها تستخدم وفق هذه الصيغ الوضعية في البحوث والدراسات السياسية بكثرة دون أدنى محاولة الضبط[1].

من كل ما سبق يخلص الباحث إلى نتيجة ضرورة مراجعة معظم المفاهيم المطروحة في الدراسات السياسية المعاصرة مثل: الشرعية ــ الرضا ــ الولاء ــ الصالح العام ــ المصلحة القومية ..إلخ، فليس لأي منهاجية وضعية أن تتعلل بغموض مفاهيمها ومع ذلك تمارس مفاهيمها المنهجية بيسر دون اعتبار لهذا الخلل الأساسي في البناء المنهجي ودون محاولة منها للاعتراف بأن تأسيس المعيار فقط إنما يشكل الضمانة الأساسية لتحقيق الضبط المنهجي بما فيه ضبط المفاهيم الداخلة في التأصيل المنهاجي، وبحيث يعبر ذلك عن ضرورة ضبط النظر كمقدمة لضبط تناول الواقع ودراسته، وهو ما يميز المداخل المنهاجية الإسلامية في عملية التجديد السياسي[2].

---

(1) أنظر في هذا بصفة أساسية: كارل دويتش، **تحليل العلاقات الدولية**، ترجمة : شعبان محمد محمود شعبان، مراجعة وتقديم: د. عز الدين فوده، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٧٧-٨٣، ص ١٠٩ وما بعدها، ص ١٢٥، ص ١٨٤ وما بعدها.
حيث يعرض ويربط بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ومجموعات المصلحة الخاصة، ومجموعات المصالح الوظيفة، ومصلحة الدولة أو المصلحة القومية، والأمن القومي، والتحالفات الدولية والمصالح...إلخ.
إلا أنه مع تعريفه للمصلحة لم يشر إلى تأسيس المصلحة ومعيارها وسلم تصاعدها.. وجعل ما يحدد المصلحة مفاهيم غامضة تنصرف إلى المقاييس الغربية مثل ما أسماه توزيع الاهتمام وتوقيع المكافأة.
أنظر : **المرجع السابق**، ص ٧٧- ٧٨.

(2) يقدم الباحث بهذا الصدد، دراسة تطبيقية لمفهوم المصلحة الشرعية كمدخل منهجي وذلك في تأصيل لمفهوم الرابطة الإيمانية السياسية و ما يطرحه ذلك من علاقة بالواقع العربي المعاصر، بما يعكس إطار تحليلا ومنهاجيا يتميز في هذا المقام، هو ما سيعالجه الباحث تفصيلا في موضع لاحق من الدراسة في إطار بناء مفهوم قياسي للشريعة وضبط الحركة وتقويمها بمقتضى هذا المفهوم.
أنظر المقارنة بين مفهوم الصالح العام بين الدولة العلمانية، والدولة الإسلامية: د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: **مرجع سابق**، ط٦، ١٩٨٣، ص ١٥٣ بينما عرض المفهوم في إطار العلاقات الدولية والتعامل في السياسة الخارجية ليس ضمن اهتمام الباحث في سياق هذه الدراسة، فضلا عن حاجته إلى دراسة مستقلة غير أن هذا لا يمنع من التعرض ولو في مقام الإشارة إلى غموض مفهوم المصلحة القومية من حيث تأسيسه والمعيار الذي يعود إليه في ذلك في إطار الحديث عن تحديد الأهداف والمقاصد العليا للدولة أو النظام السياسي، الذي يقوم بصياغة مفهوم المصلحة القومية، أو بعبارة أدق تحديد مصادفته، وهو إذ يتسم بالغموض وعدم الضبط فإن هذا في ذاته إنما يفسر تلك التحولات والتبدلات السياسية ليس فحسب في إطار موقف المواطن أو الجماعات، والأحزاب السياسية ..إلخ، ولكن أيضا في إطار الدولة والنظام السياسي ككل.
وذلك أنه إذا كان من البدهي أن يكون لكل دولة . مجموعة من المصالح الخاصة .. إلا أن انفراط عقد ما هو مصلحة وما هو غير ذلك، فضلا عن محدودية مفهوم المصلحة وعدم شموله يجعل في هذا الإطار ومن جراء اختلاف المصالح وتميزها وربما تناقضها ــ ليس السير في طريق تقنين القوة ولكن على العكس التأكيد على القوة ذاتها كقانون، وتصير المصلحة قرينة بالقدر على تحقيقها، مؤدى ذلك أن الدولة إذ تحرص على تحقيق مصلحتها الذاتية في هذا المقام إنما تمارس سلوكا يقوم على أساس حسابات محض نفعية للمزايا والخسائر الناجمة عن إتيان هذا السلوك.. ومن هنا لم يكن غريبا أن نجد ثمة منهجا في دراسة العلاقات الدولية يركز على فكرة المصلحة القومية للدولة، يجعل منها القوة الرئيسة المحركة للسياسة الخارجية لأي دولة من الدول، ويقوم هذا المنهج على تحديد أهداف سياسية واجتماعية من التبريرات المفتعلة أو غير الواقعية التي تحاول أن تنسبها إلى هذه السياسات وذلك كوسيلة للتمويه سواء تم هذا التمويه للرأي العام في الخارج أو في الداخل.
أنظر بصفة أساسية : أحمد عبد الونيس، **الدولة العاصية**، دراسة في التعارض بين الالتزامات..، رسالة دكتوراه غير منشوره كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، ص ٦٧٦ وما بعدها.
أنظر في بيان أسس هذا المنهج ومزاياه والانتقادات الموجهة إليه وأهمها على الإطلاق نسبية المفهوم:
'homas Robinson, "National Interest", in **International Politics and Foreign Policy**, by James .osenau (eds.) 2nd Edition, Free Press, New York, 1964, PP.182-191.
'harles Lerch & Abdul A. Said, **Concepts of International Politics**, Printice Hall, Inc. N. J., 1970, P.25-26.
ولا شك أن الدول إذ تدير علاقاتها مع بعضها البعض ــ إنما تحرص ــ أساسا وخاصة في عالم لم يصل بعد إلى درجة معقولة من الوحدة، التنسيق يكفل وجود منطقة واسعة من المصالح والأهداف المشتركة على تحقيق مصالحها الخاصة، بقطع النظر عن تحديد هذه المصالح وتعيينها.-

المطلب الثاني

الأسس النظامية والمؤسسية ومدخل الذرائع

يعــد مدخل الذرائع ــ كأداة منهاجية ــ من أهم المداخل في المنظور الأصولي القائم على مــنهاجية الاجــتهاد، لما يحمله من أفكار وضوابط، تتيح وبحق، إمكانات هائلة لاستخدامه في الدراسات السياسية والإسلامية منها على وجه الخصوص، فيستفاد منه في عدة مناحي ســواء فــي دائــرة المفــاهيم والأفكــار أو دائرة النظم والمؤسسات، أو دائرة الممارسة والحركة، وهذا الشمول في إمكانات هذا المدخل لدراسة المستويات الثلاثة لا ينفي اهتمامه المــتميز بالمفــاهيم والــنظم، في الوقت الذي يتميز مدخل المصلحة الشرعية متساندا مع مداخل منهاجية أخرى في دراسة الحركة والممارسة عموما[1].

وفــي هــذا الســياق فــإن مدخل الذرائع يعين في فهم الضوابط المنهاجية لدراسة قضية الــنظامية مــن حيــث أصولها وحدودها ومتطلباتها في الرؤية الإسلامية، ثم تستكمل هذه الــرؤية بالإشارة إلى الإسهام المنهجي لمدخل الذرائع وتوظيفه في فقه هذه الفكرة ودراسة القضايا المتعلقة بها.

--أنظر : أحمد عبد الونيس، **مرجع سابق**، ص ٦٧٧.

وإذا كــان هذا وصفا للوضع الدولي على ما هو عليه فإن الوضع الأكاديمي لا يقل اضطرابا عن هذا الوضع الدولي خاصة في تحديد هذا المفهوم الذي يتسم بالغموض وعدم التحديد، بما يؤكد أن إمكاناته المنهاجية في تقويم الوقائع تبدو قاصرة بحيث يصير المفهوم مع تعارض الفهم له مؤديا إلى الممارسة مبررة بهذا المفهوم دون مناقشة نقطة البدء أو الأصل في تأسيس معيار الحكم على الواقعة والتصرف ذاته بكونه داخل في حد المصلحة من عدمه.

وهو ما يعني أن منهج التعرض لقضية صياغة المصلحة القومية يشكل قصورا أساسيا في هذه المنهاجية، ذلك أن حرص كل دولة عــلى تحقيق مصالحها الخاصة ــ كما يراها ويدركها صانع القرار في فترة معينة تتعارض إلى حد كبير مع مصالح الدول مع بعضها البعض، بل والمصالح المشتركة للمجتمع الدولي، حيث تظل قضية الصياغة لمضمون ما يسمى بالمصلحة القومية رهنا بالنخــبة أو صناع القرار بغض النظر عن الاستناد إلى معيار صارم لقياس ما يمكن أن يدخل تحت هذا المسمى بما يراعي في اعتباره المصلحة بامتداداتها وشمولها للمعمورة بأسرها.

وإن نظرة على كتاب مخصص لدراسة هذه الفكرة من حيث معناها وتاريخها واستخداماتها وتعرضه لمجمل النظريات المختلفة لها، والعوامل المؤثرة في المصلحة القومية، تؤكد أن المحاولة تلك لم تحقق عملية الضبط على مستوى واضح، بل أن المبحث قد صدر بمعنى أن المفهوم يتسم بالغموض والتنوع والتعدد في الاستخدام، وانتهي إلى ما بدا به على مستوى الممارسة البحثية.

في هذا أنظر بصفة خاصة:

Joseph Frankel, **National Interest**, Pall Mall Press, L. T D. , London 1970, P. 15.

أنظر في هذا السياق :

نــازلي معــوض، "الاتجاهات الحديثة في تحليل السياسة الخارجية"، بحث مقدم **لندوة الاتجاهات الحديثة في علم السياسة**، كلية الاقتصاد ، جامعة القاهرة، ١٥-١٩ ديسمبر ١٩٨٦، ص ١٠٢-١٠٩.

حيث تحاول الضبط المنهجي في الإطار الوضعي ولكن لم تحدد الدراسة مفهوم الغايات ومحتواها وكذلك المصلحة.

قــارن بصفة أساسية الارتباط بين مفهومي العلمانية والمصلحة وطريقة تأسيسها بتنوعاتها وأشكالها المختلفة من مصلحة فردية وطبقية وفئوية وجماعية، والمصلحة العامة والمشتركة، المصلحة القومية أو الإنسانية... إلخ، وما يخلفه ذلك من آثار على الضبط المنهجي في النظر والحركة: محمد أسد ، منهاج الإسلام في الحكم، **مرجع سابق**، ص ٢٢ وما بعدها.

[1] والــباحث إذ يؤكــد عــلى إسهام مدخل الذرائع على المستوى النظامي في هذا المطلب، فقد سبق له التعرض لإسهامه على المســتوى الفكري خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات السياسية الغربية الوافدة، انظر في تفاصيل ذلك، في القسم الخاص بكيفية بناء المفاهيم الإسلامية السياسية.

كمــا لا يفــوت الــباحث أن ينوه إلى اهتمام مدخل المصلحة الشرعية بدائرة النظم فضلا عن دراسة الحركة وضبط الكثير من المفاهيم التي تؤسس عليها الممارسة، ذلك أنه من البدهي أن النظم هي وسائل يتوسل بها للحركة عامة، هي في هذا الإطار من جملة المصالح التي يجب عرضها على الشرع.

وبذا أكد العز بن عبد السلام ذلك فذكر أن "الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل وكذلك المكروهات والمحرمات". وللوســائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتيب المصالح والمفاسد". أبو محمد عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، **مرجع سابق**، ص ٥٣-٥٤.

أولا: الرؤية الإسلامية لفكرة النظامية والمؤسسية:

يوجه البعض إلى الفكر الإسلامي وأصوله انتقادا مفاده خلوه من أي تفكير يتعلق بالنظامية أو المؤسسية، وهو ما يعد قصورا لا يمكن تداركه وفق هذا الرأي.

وهذا الانتقاد على كثرة استدلالاته، إلا أنه أهمل أصول المسألة متعلقا بالفروع واتباع منهاجية تتسم بالجزئية القائمة على الانتقاء العمدي لأدلة بعينها ونظمها في سياق واحد حتى تبدو متكاملة الأركان تزهو بمنطقيتها، على الرغم من العيوب التي تتسم بها هذه النظرة في أصولها واستناداتها، الأمر الذي لا يجعلها ترقى إلى مستوى التعاليم المنهجية أو تحقيق حد أدنى للاستقامة العلمية، فضلا عن افتقارها لتأسيس الدليل[1].

وفي هذا المقام فإن الباحث لا يغالي إذا أكد أن التنظيم والتأسيس والترتيب كمتطلبات لازمة لفكرة المؤسسية أو النظامية هي من أصول الرؤية الإسلامية وروحها، يبين ذلك من عدة أمور:

١- الإسلام في حد ذاته نظام شامل لا يتجزأ، وتشتق منه أنظمة فرعية في كافة المناحي تنبثق عنه وتعود إليه، ومن ثم فإن الحديث عن نظام سياسي إسلامي أو نظام اقتصادي إسلامي أو أخلاقي أو اجتماعي...إلخ، لا يمكن فهمه إلا في إطار شمول نظام الإسلام الأساسي وتكامل وترابط فيما بين هذه النظم يؤكد تفاعلها بحيث تشكل بنيانا يشد بعضه بعضا[2].

٢- إن الإسلام يربي العقلية التنظيمية، فنظامه العقائدي يتأسس على إيمان المسلم بالله وتوحيده بحيث يعد العدول أحد مقتضيات التوحيد متمثلا في الحكمة الإلهية في الخلق إبداعا ونظاما وأحكاما " كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" وهذا الأساس الاعتقادي إنما يشكل القاعدة في التربية على إحكام الأمور وتنظيمها، عبادات الإسلام منتظمة الحدود مؤكدة الضوابط والخروج عن ذلك أو الانحراف عنه أو التدخل بالتبديل إنما يقع في إطار الابتداع المذموم والأحداث غير المشروع فالصلوات لها مواقيتها وكذلك الزكاة والصيام والحج والجهاد و بما يؤكد حركة نظامية تعتبر الحدود، والأنظمة الاجتماعية السياسية وغيرها من أنظمة الإسلام تكرس قيمة الانتظام "إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم". ومن هنا تصب كافة أنظمة الإسلام في تساندها لإيجاد عقلية منظمة، بحيث تعد النظامية سمة أساسية وجب على المسلم مراعاتها في الشؤون الخاصة أو العامة، ومع ذلك فإن ثمة خطأ في فهم قضايا التوكل فيجعلها قرينة العفوية أو عدم التدبير فيعرض عن التفكير منحيا التنظيم، سبب ذلك فهم خاطئ لبعض النصوص والمواقف غير أن الفهم الصحيح لهذه المسألة يدفع الفهم الخاطئ"[3].

---

[1] تعين اللغة في إبراز معاني التأسيس والتنظيم وتضع لها الحدود الضابطة والشروط الفاعلة، وهو أمر تؤكده معاجم اللغة في هذا المقام. ففي اللغة أن: نظمت الخرز نظما .. جعله في سلك وهو النظام بالكسر ونظمت الأمر فانتظم أي أقمته فاستقام، وهو على نظام واحد أي نهج غير مختلف.

أنظر معاجم اللغة السابقة، مادة: نظم.

وأس الحائط بالضم أصله.. وأسسه تأسيسا جعلت له أساسا فالاستقامة شرط وكذلك الترتيب والنهج غير المختلفة والتأصيل والتأسيس.

[2] أنظر في هذا المقام، ما قدمه الباحث آنفا حول الكلية والشمول كضابط منهجي في رؤية نظام الإسلام.

أنظر على سبيل المثال: أبو الأعلى المودودي، نظام الإسلام، **مرجع سابق**.

[3] أنظر بصفة أساسية في مختلف هذه المعاني: جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ...، **مرجع سابق**، ص ١٤٠-١٤١.

سعيد حوي، **كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر**... القاهرة، حلب، بيروت: دار السلام للطباعة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ٥١-٥٣، ص ١٠١-١٠٣.

محمد جواد مغنيه، **الإسلام بفطرة عصرية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٣م، ص ٥٧-٥٨.

بل تبدو أصالة النظم الإسلامية ودقتها في تحقيق مصالح الأفراد والجماعات مسلمين كانوا أو غيـــر مسلمين سواء كانوا في مجتمع واحد أو في مجتمعات متغايرة، بما يضمن للحياة أن تسير ولمنهج الله تعالى أن ينتشر[١].

٣- إن الفقـــه ومـــا يرتبط به من علوم تهدف في جوهرها إلى مقصد تنظيم سلوك المسلم حـــتى يمكن تسميتها بحق "علوم النظام الشامل" بحيث تعكس موضوعاتها تأكيدا على خصيصـــة النظامية، كما أنها تستند إلى شريعة شاملة ضبطت حياة الإنسان بمجموعة متماسـكة.مـــن الأحكام والنظم. ولقد ظل الفقه انطلاقا من مهمته التنظيمية هذه يتابع تـــبدل النظم وتغير الأوضاع والأحوال ويجابه المشاكل ويوفي بالمطالب، فاستنبط لكل حادثة حديث، ولك واقعة حكم، ولكل مشكل حل وعلاج[٢].

٤- إن الـــرؤية الإســـلامية في تأسيسها لقيمة النظامية تهاجم كل مناقضات تلك القيمة أو المســـاس بهـــا، وبفـــرض أن تكـــون قضية النظامية ومتعلقاتها موضع اجتهاد دائم و مراجعة مستمرة تنفي كل ما يعترضها من ركود وعطالة تثنيها عن تحقيق مقاصدها.

٥- إن الرؤية النظامية الإسلامية ترى في نظمها أنها مجموعة المناهج التي رسمها الإسلام لسلوك المسلم وسلوك الجماعة المسلمة ليستقيم أمر المجتمع المسلم[٣].

والأمـــر لا يقـــف عند حد إثبات ما للرؤية الإسلامية من اهتمام بقضية النظامية في مجال الـــرد عـــلى الـــرأي الســـابق ، بـــل يتعدى ذلك إلى انتقاد الرأي ذاته لتجاهله التمييز بين مستويات ثلاث لتلك القضية في إطار الرؤية الإسلامية:

الأول: يميز بين تصور فكرة النظامية أو المؤسسية في إطار الأصول الإسلامية (القرآن والسنة) من ناحية وتصورها من خلال التراث السياسي الإسلامي وخبرة المسلمين . السياسية من ناحية أخرى.

الـــثاني: يفرق في دراسة قضية المؤسسية ـــ على المستوى البحثي ـــ بين جانب المبادئ والقيم النظامية وجانب الأشكال التنظيمية والمؤسسية. وهذه التفرقة تسمح بالتمييز بين الأداة والوســـيلة من ناحية والمقصد والغاية من ناحية أخرى بما يؤكد أن الوسيلة من حيـــث فعاليـــتها تقترن بتحقيق مقصدها، وبما يحول دون تبدل الوسائل إلى غايات في حد ذاتها، أو تقديس الأشكال دون النظر إلى محتواها.

الـــثالث: يميـــز بيـــن التصور النظامي (مبدأ وأشكال نظامية) من ناحية والحركة به ومن خلاله من ناحية أخرى.

وتجـــدر الإشـــارة إلى أن الوعـــي بهذه الفروق لا يعني عدم التداخل ـــ في الواقع ـــ بين القـــاعدة والمـــبدأ النظامي من جانب، والأشكال النظامية من جانب ثان، والحركة النظامية والمؤسسية من جانب ثالث، ذلك أن بينهم جميعا علاقة تفاعلية[٤].

وتفـــرض حقيقـــة التمييز بين المستويات الثلاث السابقة لقضية النظامية الإشارة لمجموعة مـــن القواعـــد الأساســـية التي توضح خصوصية تلك القضية في إطار الرؤية الإسلامية وتميزها عن الرؤية العرضية في هذا المقام:

---

[١] د. نعمات محمد الهانسي، **دراسات في النظم الإسلامية، علاقة المسلمين بغيرهم** ، القاهرة: د.ن، ١٩٧٩، ص ٣.

[٢] د. يوسف القرضاوي، **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٥، ص ٦-٢٠.

[٣] محمد محمد عامر، **النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها**، جامعة القاهرة: دار العلوم، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص٤.

[٤] أنظر في التأكيد على هذه التميزات وآثارها المنهاجية في دراسة قضية النظامية أو المؤسسية:
سيف الدين عبد الفتاح، **مرجع سابق**، ص ٣١٢.

أ ــ العقيــدة والنظام: من المعلوم بداهة أن لكل أمة عقيدة تؤمن بها وتبني عليها قاعدتها الفكــرية وتؤســـس نظمها، وبعبارة أخرى، فإن جميع أنظمة الحياة ومعالجة قضاياها تبنى على عقيدة تلك الأمة، وهذه العقيدة هي الضمانة الحقيقة لحسن تطبيق الأنظمة في المجتمع كمـــا أنهـــا مانعة من الإساءة في التطبيق والممارسة، وبقدر صحة وصلاح العقيدة تكون صحة وصلاحية النظام المنبثق عنها، فإذا قصرت العقيدة أو أخطأت، انسحب ذلك على ما انبثق عنها من أنظمة وما بني عليها من أفكار مؤسسات[1].

ب ــ إن الأصول الإسلامية تعلي دائما جانب المبدأ والقيمة (الذي يشكل محتوى المقاصد و الغايـــات) في سلم التصاعد عن الشكل والنظام، وهي بهذا لا تهمل الشكل النظامي، لكن تعطيه وزنـــا مخصوصا ونسبة مضبوطة في إطار المنظومة الإسلامية الكلية، وذلك أن المبدأ هو الذي يشكل دائرة الثبات بما يجعله متحكما في الشكل وقادرا على إخراجه على شاكلته[2].

ج ــ إن الرؤية الإسلامية تميز تمييزا حاسما بين دائرة الثبات ودائرة التغيير، وهذا يجعل مـــن الخطـــأ تصـــور فكرة المؤسسية من خلال بعض المؤشرات الشكلية والظاهرة منها والقـــول بعـــدم وجود مؤسسات ونظم على مستوى الأصول الإسلامية، ومن ثم الاستدلال مـــن ذلـــك على اختفاء جانب السياسة والاهتمام بأمورها في الدين الإسلامي. ويبني خطأ هـــذه النتيجة على قصور مقدماتها، ذلك أن الفهم الصحيح لحقيقة تعامل الأصول الإسلامية مـــع وســـائل تتســـم طبيعتها بالتغير يرفع هذا اللبس، فالقرآن إن لم ترد فيه ــ مباشرة ــ آيات عن الشكل التنظيمي أو المؤسسي للدولة، إلا أنه اشتمل على آيات كثيرة عن وظائف الدولـــة وعـــن ضـــرورة قيام المسلمين ببناء مؤسسات تقوم بهذه الوظائف، وهذا المنهج القـــرآني فـــي معالجة هذا الأمر هو المنهج الذي اقتضته الحكمة الإلهية، حيث يتلاءم مع طـــبيعة العلاقة بين الثابت والمتغير وطبيعة الطور الحضاري الذي تمر فيه البشرية، فمن المؤكـــد أنـــه لـــو تعرضت الأصول الإسلامية للشكل التنظيمي للدولة لأصبح لذلك الشكل صـــبغة دينية مقدسة يجري العمل عليها في كل الظروف والعصور وعند جميع المسلمين، بما يجعله تقليدا سائدا لا يمسه أحد وإلا عد من المارقين[3].

- وفي ضوء القواعد السابقة التي تضع الحدود للنظر في قضية النظامية من المنظور الإسلامي يبقى التعرض لمجموعة من القضايا التي تكمل عناصر الرؤية الإسلامية في هذا المقام نفصلها على النحو التالي:

---

[1] البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، **مرجع سابق**، ص ٣٣-٣٤.

أنظر أيضا: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** ، بيروت: دار الشروق، ط٤، د. ت، ص ٩٠، ص ١١٨-١٢١.

محمد المبارك،النظام العقائدي، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

[2] من هنا يمكن الإشارة إلى ملحظ هام في منهج القرآن في مناقشة "مسألة القبلة" باعتبارها مسألة نظامية تختص بالأمة، فقد قال الله سبحانه وتعالى " لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ، ولَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.." (**البقرة/ ١٧٧**)، القضية إذا وفق هذا النهج ليست في الوجهة الشكلية للقبلة سواء كانت مشرقا أو مغربا ولكن العبرة بالإيمان والالتزام به.

[3] أنظر في هذا: د. راشد البراوي، **القرآن والنظم الاجتماعية المعاصرة**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥، ص ٣٤-٣٥.

د. محمد المبارك، **نظام الإسلام** (الحكم والدولة)، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٤، ص ٥٢-٥٧.

د. محمد أحمد خلف، "القرآن والدولة" (أربعة مقالات) ، مجلة **الكاتب** القاهرية، العدد (١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢) أكتوبر ــ يناير ١٩٧٢، ص ٢٥ وما بعدها، ص ٣٣ وما بعدها ، ص ٢٥ وما بعدها ، ص ١٣ وما بعدها... على التوالي.

القضية الأولى: المصادر الأصولية والاجتهاد النظامي:

غني عن البيان أن المصادر النصية من كتاب وسنة هي الأصل الذي تستمد منه نظم الدولة الإسلامية بغرض تحقيق المصلحة العاجلة والآجلة في الدنيا والآخرة، كل ذلك مرسوم في وحدة كلية ونسق متكامل يهيمن عليها الإسلام.

والتأكيد على أهمية الولاية بكل أنواعها ومستوياتها إنما يشكل فهما أصيلا لاهتمام الدين بقضية النظامية اهتماما يجعلها من القربات التي يتقرب بها إلى الله وتعد من أعظم واجبات الدين[1].

---

(1) يؤكد ابن تيمية على ذلك حيث يقول "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم) رواه أبو داود، فأوجب عليه الصلاة والسلام تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع.. فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات إنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة والمال بها...".

ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، القاهرة: دار الشعب، د.ت، ص ١٨٤-١٨٦.

ومن هنا كان إبراز الأصول الإسلامية للقيم الأساسية والمبادئ النظامية للنظام السياسي الإسلامي والحاجة الأساسية لقيام ولاية منظمة للمسلمين تكون ذاتها منظمة، وجاء تطبيق هذه القيم والمبادئ النظامية في أول الأمر في إطار الخبرة الإسلامية الرائدة على أرض الواقع، متمثلا في "الخلافة" وسائر المؤسسات ذات الطابع السياسي في الدولة الإسلامية، ومن ذلك الوزارة " أو "الإمارة على البلدان" على سبيل المثال، ثم شرع علماء الإسلام يؤصلون هذه التجارب التنظيمية السياسية ويقننونها بعد زمن طويل من التطبيقات المبكرة وعلى الرغم من أنهم كانوا يقننون شأن كل من يعمل في مجال التقنين ـ ما ينبغي أن يكون إلا أنهم لم ينفصلوا عن الواقع كما أراد البعض أن يصورهم ، بل أنه لم يقف عند حد الاهتمام على العلماء الذي أتوا في مراحل متأخرة عن نشأة الدولة الإسلامية، فإن الاهتمام المبكر من جانب النبي ﷺ بقضية النظامية والمؤسسية هو أمر واضح، يجعل من الرأي القائل بعدم اهتمامه ﷺ بذلك الأمر، رأياً بلا تأسيس أو دليل والصحيح على خلاف ذلك.

أنظر على سبيل المثال في كتب اهتمت بالمؤسسات السياسية: أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٧٣، عبد الوهاب السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق وتعليق، محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد أبو العيون، القاهرة: دار الكتاب العربي، جامعة الأزهر للنشر والتأليف، ١٣٦٧هـ، ١٩٤٨م.

وتعود أهمية هذا الكتاب الأخير إلى طريقته في عرض كثير من المؤسسات التي وجدت على عهده محاولا عرض وظيفتها في إطار مراجعتها على المقاصد، والتحذير من انحرافها عن مقتضى وظيفتها، فضلا عن رفضه لنماذج منها ابتداء نظرا لعدم موافقة وظائفها للأصول الشرعية الإسلامية، وجعل تلك المؤسسات واضطلاع البعض بأمرها من النعم الواجبة الشكر، وشكرها إنما يكون بالقيام بحقها وبوظائفها على مقتضاها بما يوافق الشرع ويسير على نهجه.

والكتابات كثيرة في هذا المقام ذكرنا مثالين فحسب ويأتي ذكرها جميعا في الباب الثالث في تأصيل مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية.

تعبر عن الرأي القائل بخلو الخبرة الإسلامية خاصة على عهد النبي ﷺ من المؤسسية إحدى المستشرقات حيث تعزي القصور في الناحية التنظيمية والمؤسسية إلى إخفاق النبي ﷺ على حد تعبيرها ـ في رؤية الضرورة التنظيمية والتي يتمكن من خلالها مجتمعه من بعده من الاستمرارية، فالنبي ﷺ لم يترك لهذا المجتمع سوى القرآن، ولكنه لم يعد بدون وعي الأساس لقيام التنظيمات القانونية والاجتماعية والدينية لمجتمع إسلامي أرحب وأكثر اتساعا لا بد أنه سيكون بعد مماته "فإن محمد ﷺ على عبقريته " لم يكن لديه قانون من الناحية النظامية ... والقوانين التي يكشف عنها القرآن لم تكن سوى قرارات تختص بحالات بعينها وضعت لتتناسب مع قضايا معينة فحسب ... ومن ثم كانت مهمة خلق نظام من المؤسسات ومدونة قانونية ستواجه الأجيال التي تلت محمد ﷺ لكنهم رغم ذلك لم يواجهوا مثل هذه الاحتياجات الناشئة عن امتداد المجتمع الإسلامي من خلال تغير واتساع نظرتهم الاجتماعية والدينية... ولكنهم ظلوا حقيقة مستقرين باقين على المبادئ الأساسية للإسلام.

أنظر:

. Ilse Lichtenstadter, **Islam and Modern Age**, New York: Bookman Associates, 1958, PP. 71 ff

ويدعي مجيد خدوري مع ما يدعيه البعض من أن الإسلام التقليدي ـ على حد تعبيره ـ قد وضع مبادئ عامة تحكم ممارسات السلطة.. غير أنه أخفق أن يمدنا بمجموعة من الكوابح للسلطة المطلقة للحكام فكثير منهم قد انتهك صميم روح النظام الإسلامية.

Khadduri, **Political Trends in Arab World: Role of Ideas and Ideals in Politics**, Baltimore, Johns Hopkins Press, P. 970, P. 28.

بينما أكد بعض من تابعهم في هذا المقام أن النموذج النبوي ـ الخليفي قد ساهم في إطار اللامؤسسية التي تحكم الوضع القيادي العربي.

أنظر: بشير محمد الخضار، "النمط النبوي الخليفي: نظرية لمفهوم القيادة عند العرب" مجلة **قضايا عربية**، العراق، بغداد، السنة السابعة، مارس ١٩٨٠، ص ١٧٠-١٧١.

وعــلى هــذا تعد المصادر الاجتهادية أداة حيوية في مجال الاجتهاد النظامي مؤكدة الطابع الإســلامي لنظم الدولة الإسلامية، وتدور في إطاره من ضبطه به ابتداء ومسارا ومقاصد، وتفصــيل الأمر أن الحكم المجتهد فيه لا بد ألا يتعارض (مطلقا) مع أي حكم تفصيلي آخر منصــوص عليه في الكتاب والسنة، بل عليه أن يراعي وينبثق عن أصول الإسلام وقواعد الشــريعة، وينطبق هذا نفسه على إقرار دولة الإسلام لسوابق أعجمية نظامية جرى العمل بهــا عند غير المسلمين، فالأمر لا يقف عند حد إقرار للشكل بكل محتوياته بل الإبقاء فيه عــلى جوانــب فــنية تتفق مع مقتضيات التغير الحضاري، وإن ظل إقرار هذه السوابق منضبطا ابتداء ومسارا ومقاصد بالشرع كلية[1].

بينما يشير إلى ذلك القصور المؤسسي د. حسن صعب دون بيان هذه القضية إذ يعد "السبب الرئيس للهوة التي عانيناها بين كمال نظام الشرع وفساد نظام الحكم هو أننا لم نتوصل لصياغة هذه الحقيقة صياغة بنيوية في تنظيمات فعلية تمكن الشعب من ممارسة حقوقه في السيادة والحكم والتشريع ممارسة حقيقة".-

,--أنظر: د. حسن صعب، **إسلام الحرية لا إسلام العبودية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤، ص ٨٤.

كافــة هــذه الآراء هي في حاجة إلى مراجعة وفق تلك الرؤية التي قدمها الباحث لقضية النظامية ومجموعة التحفظات والحدود المناهجية لفهــم هــذه الفكرة، كما أن هذا الرأي الأخير الذي عبر عنه د. حسن صعب ، يجب أن يفهم بنسبية معنية في ضوء تلك الملاحظات التي ذكــر الــباحث طــرفا منها، ذلك أن القول بوجود إخفاق على المستوى النظامي يجب أن يعقبه تحفظ يؤكد على حقيقة التمييز بين رؤية الأصــول الإســلامية (الوحــي) لقضــية الــنظامية باعتبارها تؤكد على جانب المبادئ والقواعد النظامية أما إخفاق الاجتهادات الفكرية وإســهاماتها الــتجديدية عــلى المستوى النظامي وبما يشكل أحد عناصر أزمة الفكر السياسي الإسلامي إلا أن ذلك لا يعني أن اجتهادات نظميــة واعيــة وحقيقيــة قد تمت بما يجعل مقولة الإخفاق تؤخذ بنسبية ما، في هذا الإطار يمكن تقويم هذا الجانب الأول من تلك الرؤية الغــربية للنظامية الإسلامية فضلا عن اعتبارات المواءمة مع الطور الحضاري، إن النبي ﷺ كان يمارس مجموعة السلطات السياسية والقضائية، وهو الذي أرسل معاذ بن جبل قاضيا لليمن، بعد انتشار رقعة الإسلام ليقضي فيهم على أسس منضبطة من الشرع.

كما أن الحديث عن خبرات نظامية على عهد الخلافة الراشدة وخبرة المسلمين بعد ذلك أمر تؤكده كتب التاريخ، بل إنه مع قصر فــترة الخلافة الراشدة قد كان أشكال تولية كل منهم تختلف عن الآخر بما أدى إلى تعدد صيغ الاختيار وممارسة الشورى، دون افتــئات عــلى المبادئ النظامية الأساسية من شورى على حقيقتها والبيعة في جوهرها، وهو ما يقودنا إلى التمييز بين المبادئ الــنظامية المؤسسة والسلطات المؤسسة التي تشكل أدوات الممارسة أي تحويل المفهوم من حقيقة مجردة والمبادئ النظامية من مجــرد مبادئ نظرية إلى واقع نظامي عملي والتي تعبر عن نسبية الحضارة وتعدد الخبرة واختلاف أساليب التعامل مع الحقيقة السياسية، بل أن هذا المستوى يتسم بالنسبية حتى داخل الخبرة، باختلاف الزمان وتطوراتها كميا وكيفيا.

أنظر في ذلك التمييز: حامد ربيع، سلوك المالك، **مرجع سابق**، ج١، ص ١٤١-١٤٢.

ومن نافلة القول التأكيد أن الخبرة قد اشتملت على جهود واجتهادات في النواحي النظامية حتى على عهد النبي ﷺ حيث نجد ردا لهذا الرأي الذي ينكر ذلك في كثير من سنته ﷺ العملية والتقديرية والقولية والممارسات السياسية بوجه عام.

أنظر على سبيل المثال: عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمى و التراتيب الإدارية**، بيروت: الناشر حسن جعنا، د.ت، ج١، المقدمة ص ٩-٨٠ وطالع التفاصيل في الكتاب بجزئيه.

والكتاب لا يفيد في رد هذا الرأي السابق، ولكنه يسهم في التحفظ على رواية تدوين الدواوين.

أنظر كذلك: عبد المتعال الصعيدي، **السياسة الإسلامية في عهد النبوة**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص ٢٢٧-٢٢٨.

د. محفوظ إبراهيم فرج، **التشريع الإسلامي في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣، ص ١٩٠ وما بعدها.

[1] أنظر في تفصيل ذلك:

د. محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص ٢٥-٤٧.

سعيد حوي، **دراسات منهجية هادفة في البناء: دروس في العمل الإسلامي**، حلب القاهرة، دار السلام للطباعة ، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ٢٥ ومواضع أخرى.

ومن الواجب في هذا المقام الإشارة إلى توجه يؤكد أنه لا بأس من نقل الأشكال المؤسسية مما أفرزته الحضارة الغربية، وذلك قياسا على إقرار الدولة الإسلامية الأولى لسوابق أعجمية في مجال النظم، ويستندون في ذلك إلى تدوين الدواوين على عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وعلى الرغم من قبول الباحث لبعض جوانب هذا القياس إلا أن الأمر في حاجة إلى مزيد من التحقيق التدقيق.

ذلــك أن قضــية تدويــن الدواوين لم تكن في إنشاء منظمة بلا شكل سابق عليها وإنما تتعلق بقضية فنية نظامية تطور محتواها وقــاعدة تأسيســها وغاياتها بشكل جعلها إسلامية التأسيس والمقصد والمسار. خاصة أن نواه هذه الدواوين قد برزت مع تأسيس الدولة الإسلامية الأولى شكلا وموضوعا. أضف إلى هذا إنه عند التحقيق في بعض الإشارات القرآنية نجد تنويها إلى ضرورة بناء الكل النظامي مثال ذلك الإشارة إلى تكوين مؤسسة تتلقى راتبا على عملها ووظيفتها أحد مصارف الزكاة (والعاملين فيها).

ويــبقى فــي هــذا المجال أن نشير إلى أن قضية الاجتهاد النظامي قد صادفت تلبيسا من جــانب البعض إذ ادعى بأن النظم دالة في "منطقة العفو" بما يبيح نقل نظم أجنبية منفصلة عــن إطارها العقيدة، واتخذت ذلك مسوغا لاستقبال النظم المؤسسية الغربية بتقليد بلا بينة أو حجة، وهذا أمر وجب بيانه وضبطه فضلا عن تقويمه ونقده.

فــإذا أرادت أمة أن تستورد أنظمة من غيرها لاعتقادها بصحتها وآمنت بصلاحية حلولها ومعالجاتهــا للمشكلات التي تعيشها لأنها واحدة حسب نظرهم، أو هي مما يمكن نقله دون أدنى مراجعة أو تدقيق، انطلاقا من أن ما صلح لتلك الأمة يصلح لها، فإن عليها أن تؤمن بعقيــدة تــلك الأمــة، ذلــك أن عقيدتهــا هــذه هي عقيدة أنظمتها، كما أن عليها الإقرار والاعــتراف بكــل مــا جــاء في تلك العقيدة حتى تحصل على ثمار الأنظمة التي أخذتها وتضمن حسن تطبيق معالجاتها للمشكلات.

وفــي ضــوء هــذا الــرباط الذي لا ينفصم بين العقيدة والنظام يبدو التساؤل حول جواز (اســتيراد) المسلمين نظما من غيرهم ؟ من التساؤلات التي فرضها البحث في هذا الموضوع، وهنا يكون لمدخل الذرائع إسهاماته المنهاجية المتميزة في هذا المقام وهو ما سيأتي بيانه.

إن شأن المسلمين إذا ما ارتضوا لأنفسهم عقيد آمنوا بها ألا يستوردوا أنظمة وحلولا لمشكلاتهم من أمة أخرى بقصد إيجاد مقتضى الحياة الطيبة[1]، يستند ذلك إلى أدلة عدة:

- أن الأنظمة التي تستجلب من أمة غير إسلامية –على فرض صلاحيته– لا تنتج إنتاجا حســنا يضمن لها أقصى درجات الفاعلية لأنها لم تنبثق عن عقيدة المسلمين، كما هو مشاهد في الواقع المعاصر لكثير من الأنظمة في حياة المسلمين التي استوردت من غيرهم.
- إن تــلك الأنظمة والمؤسسات التي يتم تقليدها واستخدام نفس مسالكها لحل المشكلات والقضــايا فــي الأمة الإسلامية مهما كانت وأيا كان مصدرها لا بد أن تكون مناقضة كليها أو جزئيا أو على أحسن الأحوال ناقصة بما يؤدي إلى تشويهها.
- إذ لا تســتند إلى العقيــدة الإســلامية التي تعد قاعدة أساسية تنبثق عنها جميع أنظمة الحيــاة وهــذه الأنظمــة وتلك الحلول تستنبط من الكتاب والسنة ومن الأدلة الأخرى

كذلك. " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ "(**التوبة/ ١٢٢**).

أضف إلى هذا الإشارات القرآنية إلى وظائف أساسية تتطلب مؤسسات تقوم بها مثل الحدود، والقضاء بين الناس، والفتوى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...إلخ.

[1] أنظر بصفة أساسية : عبد العزيز البدري، حكم الإسلام، **مرجع سابق**، ص ٤٠ وما بعدها.

محمــد أسد، نظام الحكم في الإسلام، **مرجع سابق**، ص ٥٣-٦٥، ص ٧٨ حيث يتحفظ على تقليد مؤسسات الغرب كما يتحفظ على التقليد للأشكال المؤسسية بتفاصيلها في الخبرة الإسلامية الأولى في صدر الإسلام على عهد النبي ﷺ والخلافة الراشدة.

قارن: د. سعيد دسوقي، د. محمود محمد سفر، **ثغرة في الطريق المسدود ودراسة في البحث الحضاري**، القاهرة: دار آفاق الغد، ١٤٠١هــ، ١٩٨٦، ص ٣٠-٤٢.

والكتاب إذ يتحدث عن دواعي الاهتمام بالمؤسسة من التطور المستمر من ناحية وضرورة تميز هذه المؤسسات من ناحية أخرى بانطلاقها من أخلاقيات ومبادئ متميزة..إلخ، إلا أنه أقر بإمكانية تبني نظم الحضارة الغربية المعاصرة كمرحلة أولى بعد تفريغها القيمــي، والــباحث إذ ينوه على صعوبة تفريغ الأشكال من قيمها فإنه يتحفظ على ذلك الرأي بينما يزكي الرأي الذي عبر عنه الكتاب من ضرورة إبداع البدائل من قبل متخصصين في إطار من اجتهاد جماعي تتعدد فيه وتتكامل التخصصات بصدد عملية الاجتهاد النظامي.

المســتندة عــليها والمرشدة إليها. على المؤمنين بهذه العقيدة أن يبتعدوا عن ما انبثق عنها من أنظمة وما استخرج منها من حلول ليصح إيمانهم وتستقيم حياتهم.

- وأخيــرا فــإن العقيدة الإسلامية تفرض على معتنقيها أن يمحصوا أي نظام آخر غير أنظمــتها مهمــا اشتدت مشابهته لأنظمتها لأن قبول المسلمين لذاك النظام على علاته وبلا بينة قد يؤدي إلى التسليم بهزيمة أنظمة عقيدتهم والارتياب في صلاحيتها ووسيلة لإخراجهم عن عقيدتهم.

القضــية الــثانية : بناء المؤسسات ، نتناول في هذه القضية جانبين الأول يتعلق بجانب البناء (القواعد والمقاصد) والثاني يتعلق بالحركة (الاستمرارية والتغير).

(١) بناء المؤسسات : القواعد والمقاصد:

إن عمــلية بــناء المؤسســات أو بالأحرى (النظامية) هي في جوهرها جامعة تشمل الفرد المؤمــن والأمــة المؤمنة ، ونهج واضح يتضمن ضرورة التخطيط والتدبر وسلوك طريق الاستقامة واتباع البيانات في إطار من التميز في المبدأ والمقاصد الشرعية.

ويمكــن الاستدلال من الآية القرآنية "وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا" على عناصر بناء المؤسسات وهي

أولا: الإيمــان الذي يشكل المبدأ العام والقاعدة الأساسية التي تبنى عليها المؤسسات وتدور معها وجودا وعدما.

وثانيــا: إرادة الآخــرة باعتــبارها المقصد والغاية من وراء بناء المؤسسات، وهي غاية موصولة بالدنيا في تحقيق مناطها ومقاصدها وفق الشرع.

وثالثا: الوسائل المستندة إلى الإيمان والمحققة للمقاصد.

وفضلا عما سبق فإن مفهوم النظامية لا ينحصر في الرئاسة أو القيادة أو فيما يتعلق بمجال السياســة والســلطة ولكــنه أمــر يشــكل لكل المؤمنين (أفراد وأمة وجماعات صغيرة) وكل مؤسساتهم صغرت أم كبرت، اختصت بجانب معين أو بجوانب متعددة، قللت من الوظائف واحــد أو اشــتركت مع أخريات في أدائها وعلى هذا فإن النظامية وفق الرؤية الإسلامية توفر للأمة المؤمنة وكذلك الفرد المؤمن ميزات الانضباط والانتظام التي يربى عليها في عقائده ومفاهيمه وعباداته ومعاملاته، بما ينحيه عن الهوى والاضطراب وعدم وضوح الرؤية[١].

وتجــدر الإشارة إلى أن عملية بناء المؤسسات وفق الضوابط والقواعد السابق تحديدها إنما تعد أمرا لازما على طريق تحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض وعمارة الكون.

ومفــاد مــا سبق أن الرؤية الإسلامية تنظر للبناء المؤسسة ليس على أنه شكل تنظيمي فحسب بــل هــي تقرر أن المحتوى البشري لهذا الشكل هو مجال الالتزام الشرعي أو الانحراف عنه، ومــن ثم ترتبط عملية بناء المؤسسات بقاعدتين الأولى وتمثل في هداية الإنسان التي تتميز بالاســتمرار حيــث يتصــرف فــي كل مرحلة إلى موقف مناسب للاهتداء في ظل قيامه بالاســتخلاف كــدور منوط به، بعبارة أخرى فإن فعالية البناء المؤسس تقتضي رعاية الاهتداء

---

[١] أنظــر فــي تفصيل ذلك، د. عدنان النحوي، **ملامــح الشورى في الدعوة الإسلامية**، السعودية، الدمام، دار الإصلاح للطبع والنشر، ١٤٠٠هــ، ص ٤٩٠-٤٩٥.

رعايـــة ممتدة ومستمرة وشاملة للأمة أفرادا وجماعات[1]، أما القاعدة الثانية فترتبط نشأة و تطورا "بالعهد والميثاق" مع الله بما يحقق الامتثال لأوامره سبحانه وتعالى وابتغاء مرضاته[2].

وفـــي ظل هذا التلازم بين الاهتداء والعهد، الإعداد والالتزام يمارس النظام حركته ويؤدي وظيفـــته بتأســـيس على منهج في واقع بشري متجدد الأحداث متبدل الظروف، وهو يؤدي هـــذا جميعـــا بكونهـــا تكاليف المؤمن أو بعض تكاليف النابعة من منهاج الله، وكذلك فإنها منـــتقاة عـــلى ضوء الواقع البشري والواقع الذي تجتازه الأمة المسلمة فقاعدة الأداء ومبدأ الـــنظام فـــي حركـــته نابعـــة مـــن منهاج الله تحمل الدليل والبينة والحجة منه، كما تحمل ضـــرورتها وأهميتها من الواقع البشري المعاش الذي يجب فهمه والاقتراب منه من خلال منهاج الله (قرآنا وسنة) لا من خلال أهواء ونزعات بشرية ورغبات وضعية.

وأخيـــرا فإن قواعد التمكين والتأسيس تتطلب فقه وعمل التمكين لينال الوعد بالتمكن " سُنَّةَ الـــلَّه الَّتي قَدْ خَلَتْ منْ قَبْلُ وَلَنْ تَجدَ لسُنَّة اللَّه تَبْديلًا" . وبين الوعد بالتمكين وعمل التمكين (مـــنَ الحفـــاظ عـــلَى العهد والميثَاق الْتزَام منَهجا في إطار جماعة نظامية إيمانية) علاقة ارتباط ترقى إلى أن تكون علاقة السبب بالنتيجة[3].

(٢) بناء المؤسسات : الاستمرارية والتغير:

تـــتميز عمـــلية بناء المؤسسات على النحو السالف بيانه بخاصيتين أساسيتين تجمعان بين الاســـتمرار والـــتغير في آن واحد، فهي ظاهرة مستمرة في طبيعتها ولازمة لتطوير الأمة الإســـلامية، وهـــي في الوقت ذاته تتسم بالتغير من مرحلة معينة في تاريخ تطور الجماعة الإســـلامية إلى مرحلة أخرى ومن وضع لآخر، كما أنها تختلف في مرحلة التكوين عنها في مرحلة النضج والاكتمال.

ويـــترتب على هاتين الخاصيتين ضرورة إعادة النظر فيما هو قائم من مؤسسات وتقويمه وذلك من منطلق ثلاث دواعي

الأول: إن الوضـــع الـــنظامي الراهن لا يقوم على أساس من قواعد الشرع، إنما يقوم على أسس وضعية سواء كان هذا الوضع النظامي ميراثا من الداخل أو تقليدا للخارج.

الثاني: ضرورة مناسبة البناء النظامي للواقع المعاش في ضوء مفعوله وفاعليته إذ تختلف الظـــروف والأحوال وتتغير الأولويات مما يتطلب وضع بناءات مؤسسية (نظامية) تســـتجيب لتلك الظروف ملتزمة بأصول الاجتهاد النظامي الشرعي، مع عدم إغفال مـــا قـــد يكشف هذا الاجتهاد النظامي من احتمال الخطأ، وهو أمر يمكن تداركه من خلال المراجعة المستمرة لهذه الاجتهادات.

الـــثالث: يرتبط بمراجعة النظم على مستوى الحركة الفعلية لها بعد التكوين ومدى تحقيقها لوظائفهـــا وبلوغها للمقاصد الشرعية، بما يشكل عملية مراقبة نظامية وتقويم مستمر للحركة.

---

[2] أنظر في بيان ذلك. د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ٢٣-٢٤ ومواضع أخرى متفرقة.

[3] ويرتـــبط بـــالعهد والميثاق مع الله قواعد أخرى مثل الولاء والطاعة، النصيحة، والأخوة، وكل تلك خصائص مهمة للجماعة الإيمانية النظامية، بجيل الباحث البيان المستفيض لها:

عدنان النحوي، **لقاء المؤمنين**، الكتاب الأول، السعودية: دار الإصلاح، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ٦٠ وما بعدها.

[1] حيث يؤكد القرآن" وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارتَضَى لَهُمْ" (**النور/ ٥٥**) ، " الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ " (**الحج/ ٤١**).

وعلى الرغم من أهمية المراجع النظامية وفقا للدواعي الثلاث السابقة، إلا أنها قد أهملت كوظيفة من وظائف العلماء، وهو ما أدى إلى تراكم الخطأ في النظم بما أثر على الحركة كلية، ذلك أن الاجتهاد بصدد البناء النظمي لا يعني بناء مؤسسات مستقلة عن واقع التنفيذ بلا تعديل، فالشكل المؤسس له جانبه المتغير القائم على مراعاة الواقع وفقه قضاياه وأولوياته.

وفي ضوء الفهم السابق لعملية البناء النظامي فإن استمرارية المؤسسة لا تعد غاية في حد ذاتها، بل ترتبط من ناحية بطبيعة المرحلة التي تشكل المؤسسة استجابة نظامية لها ومن ثم فإن مؤسسات مرحلة التكوين تختلف عن مؤسسات مرحلة الانتقال وتختلف هذه وتلك عن مؤسسات مرحلة التمكين، كما ترتبط من ناحية أخرى بأدائها لوظائفها المرحلية وإذا تم إنجازها[1].

وأخيرا فإن عملية بناء المؤسسات تحتاج إلى كفاءات ذات تخصص نظامي تشكل هيئة تقوم بتحويل الدواعي التي ذكرناها آنفا إلى وظائف أساسية تضطلع بها على أساس مما سبق من شروط وضوابط[2].

القضية الثالثة: تقويم الاقتراب المؤسسي:

تنصب رؤية الباحث النقدية للتصورات الغربية في النظامية والمؤسسية على الاقتراب المؤسس الذي طوره هنتجتون والمستند إلى دراسة المستوى المؤسسي بالاعتماد على معايير أربعة هي:

التكيف ــ التعقيد ــ الاستقلال ــ التماسك[3].

---

(1) من الجدير بالذكر أن توجها يطالب من يبحثون في القضايا الإسلامية بضرورة تقديم برامج تفصيلية في مواجهة المشاكل، ورغم أن معظم من يمثل هذا التوجه يعتقد بضرورة دراسة الواقع ، كما أنه يعلم أن الصياغات النظامية يجب أن تلحظ سرعة تبدل الواقع، إلا أنهم بنوع من التعنت المنهجي يطالبون بوضع هذه البرامج التفصيلية مسبقا بما يعني القفز على الواقع ومتطلباته، بينما نجد في مقام محاربة الإسلام بالحجة ونقيضها من يقرر جمود الإسلام نظرا لأنه تعرض لتفاصيل نظامية وحقيقة الأمر أن هذا التوجه يعاني من مجموعة من الأخطاء تبرز تناقضه وفهمه المغلوط للواقع وأخيرا فهمه لطبيعة الإسلام كرسالة خاتمة، وصلاحيته التشريعية لكل زمان ومكان، ومناطق الثبات والتغير وهو ما يجعله ضمن التوجهات التي تتصدى لنقد الرؤية الإسلامية واتهامها بالتقصير في مجال الصياغات النظامية بلا بينة أو دليل.

ومن ثم فلا يتوقع أن تقدم البحوث الإسلامية صياغة نظامية جاهزة للتنفيذ من مواطن الراحة والاسترخاء وإنما من جهد ومعاناة، وإنها إيمان عامل وعلم مجاهد بما يعني ممارسة الإيمان في الواقع البشري ممارسة متكاملة متناسقة تكون الشورى والاجتهاد الجماعي من عناصرها، وقاعدة قواعدها تنمو كلها مع نمو الإيمان والممارسة ويبقى الاجتهاد النظامي في إطار صياغة الأشكال النظامية والمؤسسية التنفيذية لكل مرحلة من مراحل النمو والتطور الحضاري، فرض كفاية يجب أن يقوم به علماء متخصصون ، ذلك أنه إذا لم تتم الصياغة والممارسة لمرحلة معينة فكيف تتم للمراحل التالية، إلا أن يضربها ضعف التجربة ولا يستقيم الأمر في أي مستوى من المستويات حين يهبط مستوى الإيمان والعلم والخبرة والكفاءة عن الأمانة المطلوبة والواجبات القائمة ، في كون أهل ذلك المستوى رموزا وشعارات فحسب دون أن تتمثل الطاقة المتحركة والقدرة المناسبة ولكن يستقيم الأمر حين تأخذ الطاقة المناسبة مكانها المناسب ومستواها الحق، ذلك أن على الجماعة الإيمانية أن تصيغ أسلوب اتخاذ القرار والتنظيمات المؤهلة لذلك وفقا لاعتبار الواقع الذي تعيشه صيغة لا تصطدم مع قاعدة إيمانية ولا تعطل حقا ولا حدا ولا طاقة ولا أمانة (أي كل ما يتعلق بالمبادئ والقيم النظامية) هذه الصياغة للأشكال لا شك أنها ستختلف في تفاصيلها من عصر إلى عصر . أنظر في ضرورة مراعاة المراحل وفقه أهم خصائصها بما يفرض نظما تتوافق معها وتستجيب لمتطلباتها في مرحلة البلاغ، ومرحلة البناء والتكوين، ومرحلة التمكين:
د. علي جريشة، **نحو نظرية للتربية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص ٤٥-٤٧.

(2) حول ضرورة الإطلاع بهذه المهمة باعتبارها من فروض الكفاية تأثم الأمة في حالة إهمال الاجتهاد بصدده، وضرورة قيام المتخصصين بذلك الأمر:
أنظر: فتحي الدريني، **أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي**، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٧٧، ص ٤٩٤-٤٩٨
فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٢٦٩-٢٧٢، ص ٤١٦

(3) أنظر التفاصيل في:
Samuel Huntington, **Political Order in Changing Society**, New Haven: Yale University Press, 1968, PP.12-23.
Samuel Huntington, "Political Development and Political Decay" in Clud Welch (eds.) **Political Modernization**, California: Duxbury Press, 1971, PP. 246-ff.

ومجموعة المعايير هذه إنما تستبطن مفهوم الاستقرار باعتبار دوام المؤسسة المقصد الأساسي ، كما تستبطن مفهوم الشكلية الذي يعتبر الشكل مقصدا في حد ذاته، وتفصيل الأمر كما يلي:

١- معيار التكيف:

ويستدل عليه بالعمر الزمني للمؤسسة ـ الذي يعكس طوله القدرة على التكيف وقصره عدم التكيف، أو عدد مرات التغيير في القيادة العليا للمؤسسة وكيفية التغيير ومساره، أو التغير في الأجيال، وكذلك التغيرات الوظيفية وكيف تم مواجهتها والتعويل على الاستقرار كمقصد نهائي يجعل من التكيف فضيلة ومن استمرار المؤسسة ذاتها غاية، والرؤية الإسلامية تؤكد على أن المؤسسات ليست إلا وسائل محكومة بالمقاصد الشرعية وقواعد التأسيس ، ومن ثم فإن مخالفتها لهذا وذاك ينهض أساسا لتقويضها ، كما تأخذ هذه الرؤية في اعتبارها أن للفساد ومؤسساته ـ ربما غير المنظورة ـ التي يجب تعقبها وتقويض بنيانها لأنها لا تتفق والمقاصد الشرعية أو قواعد التأسيس حتى وإن تشابهت شكلا[1].

والشكلية المتمثلة في تلك المؤشرات إنما تعبر عن التهوين من قيمة المقصد والغايات النهائية في عمل مؤسسة ما ، فضلا عن إضعافها أو تجاهلها لإطار المبادئ والقيم والنظامية التي يجب أن تحكم العمل المؤسسي، والتكيف وفق هذه المؤشرات السابقة إنما يعبر عن تغليب الواقع وتحكيمه دون الاقتصار على حد مراعاته واعتباره.

٢- معيار التعقيد:

ويعني أن تكون المؤسسة متعددة الأغراض والوظائف، ومن ثم يمكن قياس درجة التعقيد المؤسسي عن طريق مدى التعدد والتنوع في الوحدات التابعة للمؤسسة ووظائفها "ويقوم هذا المعيار على افتراض أن تعدد الوحدات وتخصصها وتقسيم العمل وتعدد الوظائف ليس إلا دلالة على قدرة النظام من خلال ذلك التعقيد، على التكيف مع الظروف الجديدة بالتركيز على إحدى الوظائف على حساب الأخرى، وإعادة ترتيب الأولويات، المؤسسة" -والحال هذه- تضطلع بعدة وظائف يمكن لها أن تستمر حتى لو حرمتها الظروف لفترة ما من ممارسة هذه الوظيفة أو تلك، وهو ما لا يمكن تصوره بالنسبة لمؤسسة تقوم بأداء وظيفة واحدة، فالتوقف عن أدائها يحمل معه إنهاء المؤسسة وهذا التفسير لهذا المعيار يهمل الإطار التاريخي وعلاقته بالمؤسسة وفق قواعد الملاءمة والمناسبة، وذلك أن الاتساع وضخامة المؤسسة وتعقدها ـ وحدات وظائف ـ يكون نتيجة التطور الحضاري للجماعة، بما يعني أن جماعة صغيرة تتطلب من المؤسسة أن تتسم بخصائص التبسيط واليسر على عكس شرط التعقيد. بينما زيادة تعقيد المؤسسة يجب أن يتناسب دائما مع مستوى اتساع الجماعة وطورها

---

[1] يبدو ذلك واضحا في الإشارة القرآنية إلى مسجد الضرار والمعارقة بينه وبين مسجد المدينة من حيث قواعد التأسيس والمقاصد، بما يؤثر على مسيرته واتجاهه وحركته رغم تشابه الأشكال (المسجد في الحالتين) " لمسجدٌ أُسِّس على التَّقوى منْ أوّل يومٍ أحقُّ أنْ تقوم فيهِ فيه رجالٌ يُحبُّون أنْ يتطهّرُوا واللّهُ يُحبُّ الْمُطّهِّرين، أفمنْ أسّس بُنْيانهُ على تقْوى منْ اللّه ورضْوان خيْرٌ أمْ منْ أسّس بُنْيانهُ على شفا جُرُف هار فانْهار به في نار جهنّم واللّهُ لا يهْدي الْقوْم الظّالمين" (**التوبة/ ١٠٨/١٠٩**). يبين ذلك من الآيةَ التي تسبق هاتين الآيتين " والّذين اتّخذُوا مسْجدًا ضرارًا وكُفْرًا وتفْريقًا بيْن الْمُؤْمنيْن وإرْصادًا لمنْ حارب اللّه ورسُولهُ منْ قبْلُ وليحْلفُنّ إنْ أردْنا إلّا الْحُسْنى واللّهُ يشْهدُ إنّهُمْ لكاذبُون"(**التوبة/ ١٠٧**)

أنظر في أسباب نزول الآيات: أبن خليفة علوي، جامع النقول في أسباب النزول، **مرجع سابق**، ج٢، ص ١٥٠-١٥٤.

انظر أيضا، لبن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، **مرجع سابق**، ص ٢٨٨.

الحضاري، وذلك أن أدى إلى تغيير الشكل المؤسسي أو وحداته ، فإنه لا يؤثر على الجانب الثابت في قضية النظامية المتمثل في قواعد التأسيس والمقاصد الشرعية العليا وتصاعدها.
أضف إلى هذا أن التعقيد في ذاته لا يستقيم بكونه معيارا لدرجة المؤسسية، إذ تختلف الجماعات ومن ثم مؤسساتها النظامية من حضارة إلى أخرى، بل أن التعقيد الذي يجد مبرره في الاستقرار والاستمرار ليس معيارا يرجى لذاته والعكس هو الصحيح، فبلوغ المقاصد الشرعية في أقصى كمالاتها من الارتقاء والإحسان تتطلب نوعا من البساطة واليسر وفق ما تؤكده روح الشريعة.
وليس ثمة ما يمنع في الرؤية الإسلامية من انهيار مؤسسة نتيجة عدم قياما بوظائفها، أو قيام مؤسسة بوظيفة واحدة، أو قيام عدة مؤسسات بوظيفة أو مقصد شرعي واحد بصورة تؤكد التناسق والتكامل في إطار من التوحيد النابع من وحدة المقصد وقواعد التأسيس ، بل إنه ليس هناك ما يمنع أن يقوم فرد واحد ـــ الفرد الأمة ـــ إذا ما تهيأت له المكنات والظروف بدور المؤسسة بأسرها.
وتؤكد هذه الملاحظات الأخيرة على أن الشكل المؤسسي يجب ألا يفتئت على قيام الفرد بدوره في إطار تحقيق المقاصد الشرعية إن استطاع إلي ذلك سبيلا دون أن يكون التعامل من خلال مؤسسة شرطا للممارسة وخاصة الممارسة السياسية.
٣- معيار الاستقلال أو الذاتية:
ويقوم هذا المعيار على مؤشرات (كالميزانية وتجنيد الوظائف ومدى وجود قيم ومعايير خاصة للمؤسسة تميزها عن غيرها من المؤسسات المحيطة بها).
ولا شك أن هذه المؤشرات تعكس في مجملها قيمة الصراع التي تحكم التعامل المؤسسي في الحضارة الغربية والحياة السياسية فيها، بما يدفع تلك المؤسسات إلى البحث عن استقلالها، وذاتيتها في المعايير والقيم وذلك في مواجهة المؤسسات الأخرى.
وهذا المعيار لا يتفق والرؤية الإسلامية في نظرتها للتكامل المؤسسي في بلوغ المقاصد الشرعية العليا التي تشكل وحدة في القيم والمعايير مما يعني تحفظا على ذلك المعيار ومؤشرات قياسه بل قد ينفيه جملة.
٤- معيار التماسك
يقصد به درجة وجود اتفاق أو رضا داخل المؤسسة بين أعضائها والموظفين العاملين فيها، وهذا المعيار و إن انسجم ظاهرا مع الرؤية الإسلامية، إلا أن النظرة المتفحصة لطبيعة الولاء من جانب أعضاء المؤسسة لا يتعدى كونه إعلاء لاستقرار المؤسسة وتكيفها واستمرارها، كقيمة نهائية مرغوبة، وعلى هذا يتناقض مفهوم الولاء وفق هذا المقترب مع ذلك الفهم المتميز لهذا المفهم في الرؤية الإسلامية، ذلك أن استمرار المؤسسة ليس رهنا بالولاء للمؤسسة ذاتها ولكنه يرتبط بقواعد التأسيس والمبادئ النظامية والمقاصد الشرعية، ومدى اتساق حركة المؤسسة وإنجازها ومن ثم استمرارها مع ذلك جميعا كمعايير محددة للأداء والإنجاز والفاعلية[1].

---

[1] في إطار فقه الرؤية النقدية للاقتراب المؤسسي الذي يستبطن مفهوم الاستقرار والشكلية ومقصد التكيف فإن الرؤية الإسلامية تقدم مجموعة من التحفظات العامة أهمها:
أ ـــ أن الأشكال المؤسسية لا ترجى لذاتها، أو يرغب في استقرار قواعدها مطلقا أو أنها أصنام يجب الوقوف عليها عدم مساسها، ولكن هي في جوهرها كائنات حية يشكل الإنسان عنصرها الأساسي باعتباره محورا لحركتها انضباطها والتزامها، بحيث يشمل هذا الالتزام الأساسي أهم المعايير لاستمرارية المؤسسة وبلوغها للمقاصد، أما الخروج عن حد الالتزام أو الانحراف والتقصير

ثانيا: الإسهام المنهجي لمدخل الذرائع في فقه الرؤية الإسلامية للنظامية والمؤسسية:

يرتبط مدخل الذرائع بمدخل الشرعية من خلال ما يسمى "باعتبار المآل" أي توقع الأثر والنتيجة، ذلك أن تتبع مشروعية الفعل لا ترتبط به ابتداء بل تمتد إلى ممارسته وما يؤول إليه من نتائج وآثار، وبهذا يكون تعريف المآل هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، بحيث يعد اعتبار المآل منطقة مشتركة بين مدخل الذرائع ومدخل المصلحة الشرعية[1].

وقبل تناول الإسهام المنهجي لمدخل الذرائع، نشير في عجالة إلى تعريف الذرائع بكونها الطريق الموصل إلى مقاصد الشرع والتزام حكمه، سواء كان هذا القصد أمرا أم نهيا، ومن

من جانب الفاعلية الإنسانية لا بد أن يؤتي أثره على النظام وحركته، وذلك وفق قاعدة التغيير الشرطي في إطار فقه السنن واطرادها كما سيرد بيانه في فصل المنظور الحضاري ومنهاجية التغيير.

أنظر في فاعلية المؤسسة وعلاقة البشر بنظمهم: جون جاردنر، **تجديد الذات**، ترجمة أحمد حمودة، القاهرة، دار الكرنك، ١٩٦٧، ص ٦٣-٦٤، ص ٨٢.

ب ـ وتأسيسا على التحفظ السابق فإن البحث في الفاعلية المؤسسية لا يتحقق من خلال التكيف المحقق للاستقرار واستمرارية المؤسسات، بل هي في الأساس قدرة على تناسب من النظام تناسبا مخصوصا يحقق له استقرارا مخصوصا، يرتبط باهتدائه بحقائق الإيمان، ومن ثم فهو لا ينظر إلى الاستقرار كحالة جزئية ترتبط بالمؤسسة، ولكن باعتبارها هدفا شاملا يرتبط بالإيمان وتأدية الأمانة بما يحقق الثمرة والمحصلة من الأمن والأمان.

"أفمنْ أسَّس بُنيانهُ على تقْوى منْ اللّه ورضْوانٍ خيْرٌ أمْ منْ أسَّس بُنيانهُ على شفا جُرُفٍ هارٍ فانْهار به في نار جهنّم" (**التوبة/ ١٠٩**).-

--ج ـ وبناء على ما سبق يبدو فقه الواقع كمتطلب أساسي للبناء النظامي لا يعني بحال فهما قد يؤدي إلى الاحتيال على متطلباته أو تجاوزها أو القفز على مستلزماته، كما أنه في المقابل ليس رضوخا لهذا الواقع أو على حد تعبير الدراسات الاجتماعية والسياسية الحديثة بالتكيف تارة أو بالفاعلية والإنجاز تارة أخرى، أو بالاستمرار والاستقرار تارة ثالثة، ولكن هو فقه الواقع يعني بالتدبير في مناسبة النظام للواقع مناسبة رعاية واعتبار لا مناسبة تحكيم للواقع. وفي هذا السياق يجد التأكيد أن المفهوم الإسلامي المعتبر في هذا المقام هو مفهوم "الدفع" بما يحقق الاعتبار اللائق لفكرة المقاصد وسبقها للوسائل والأشكال ذلك أن منحنى التفكير يجب ألا يتجه إلى التكيف المعني بالملاءمة مع متغيرات الواقع لا مراعاة له باعتباره في إطار من تغليبه وتحكيمه وسيطرته، ولكن لتحقيق أقصى كمالات عملية (الدفع) كما يؤكدها القرآن من هدفها الأساسي بحماية القيمة والمبدأ وما يمثله من أشكال ومؤسسات، " ولوْلا دفْعُ اللّه النّاس بعْضهُمْ ببعْضٍ لهُدّمتْ صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ.."(**الحج/ ٤٠**) "ولوْلا دفْعُ اللّه النّاس بعْضهُمْ ببعْضٍ لفسدت الأرْضُ" (**البقرة/ ٢٥١**) الدفع هنا لا يعتبر التكيف فضيلة ولا الاستقرار مقصدا، وإنما هو عمل إيجابي بشكل من حيث مقصده تحقيق الاتساق مع الإطار القيمي، بما يسد كل طريق للانحراف أو الفساد.

يمكن مراجعة مجمل الانتقادات التي تقدم إلى هذا المنظور بصورة غير مباشرة في عدنان النحوي، لقاء المؤمنين، **مرجع سابق**، ص ٦٧-٨٩

محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، **مرجع سابق**، ص ١٠، ص ٥٣-٥٥، ص ٧٨.

د. مصطفى كمال وصفي، **مصنفة النظم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٧٧م، ص ٧، ص ٥٧-٦٧.

د. مصطفى كمال وصفي، **النظم الإسلامية الأساسية**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٨، ص ٢٦ وما بعده.

د. محمد المبارك، نظام الإسلام ...، **مرجع سابق**، ص ٥١.

قارن في هذا الإطار الانتصار لفكرة التكيف وأثرها على المؤسسية في الفكر الغربي:

Gabriel A. Almond, "introduction", **The Politics of the Developing Areas**, Gabriel A. Almond, jams S. Coliman (eds.) Princeton University Press Princeton, 1960, P.7.

أنظر في هذا السياق:

Garl Friedrich, **Man and His Government, An Empirical Theory of Politics**, Mc Craw-Hill Book Company: Inc., New York, 1963, P.661-663.

أنظر في نقد فكرة الشكلية والمؤسسية، د. حامد عبد الله ربيع، "الفلسفة الديمقراطية الاشتراكية التعاونية: تحليل المثالية الذاتية" **المجلة المصرية للعلوم السياسية**، مجلة علمية شهرية، القاهرة، الجمعية المصرية للعلوم السياسية، العدد (١٣) إبريل، ١٩٦٦، ص ٣٧.

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن بعض مفكري الغرب خاصة ممن يعنون بالقانون الدستوري قد استطاعوا أن يخرجوا من أسر الشكلية في مناقشة فكرة النظامية والمؤسسية ـ فإنهم يميزون في المؤسسات بين القواعد والمبادئ من ناحية وبين الأشكال النظامية من ناحية أخرى، أنظر على سبيل المثال: أندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة: على مقلد وآخرين، بيروت: الأهلية للنشر التوزيع، ١٩٧٤، ج١، ص ٣٥-٣٩.

[1] وقد بنى الشاطبي قاعدة الذرائع على أساس النظر إلى مآلات الأفعال، لأن النظر فيها معتبر مقصود شرعا، انظر: **الشاطبي، الموافقات.. مرجع سابق**، ج٤، ص ١٩٥.

هـــنا حرص الشرع على تحريم كل أمر موصول إلى حرام، لأن مقدمة الشيء تأخذ حكم ذلك الشيء، كما أنه أباح كل شيء يوصل إلى المباح، كما أوجب ما يوصل إلى الواجب[1].
ووفــق هذا التعريف الذي يهتم بالوسائل الموصلة للمقاصد يبدو ذلك الارتباط بين ما سلف بيانـــه مـــن أصـــول الـــرؤية الإسلامية للنظامية والمؤسسية ومدخل الذرائع، حيث تشكل عناصر هذه الرؤية ضوابط منهجية لمدخل الذرائع ــ سدا وفتحا ــ بما يجعله أحد مسالك عملية التجديد على المستوى النظامي.
وهــذا المدخـــل الفقهي المنهجي إنما يعطي التكييف لعمليات البناء المؤسسي باعتبار هذه الـــنظم ليســـت إلا ذرائع موصلة للمقاصد[2]،هذا من ناحية كما يضبط الممارسات المتولدة

---

[2] والذريعة في اللغة مأخوذة من ذرع، وهو أصل يدل على الامتداد والتحرك إلى الأمام وكل ما تفرع عن هذا الأصل يرجع إليه، وتستعمل الذريعة في معان عدة، منها الوسيلة ، السبب وهو ما يتوصل به لغيره،... كما يراد بها الحلقة التي تعلم عليها الرامي الرمي، وعدى هذا فإن الذريعة هي كل ما يتخذ وسيلة إلى غيره سواء كان حسيا أو معنويا، أنظر في المفاهيم اللغوية السابقة: ذرع.
أما الذرائع اصطلاحا فقد جرت العادة بين الفقهاء على إثبات كلمة (سد) في التعريف، كما جرت العادة من البعض الآخر على خـــلاف ذلـــك من إسقاط كملة (سد) في التعريف، وإن اتفق الجميع على المعنى المقصود من الذرائع، ويبدو أن من تحدث عن الذرائع دون إضافتها إلى (سد) كان مقصوده أن يوضح أن الذرائع مطلقا معتبرة سواء كان سدها أو فتحها، بينما أن من أضافها إلى (سد) فإنه أراد أن يلفت النظر إلى أهمية سد الذريعة عن فتحها، خاصة أن معنى "سد" قد يشمل عند التدقيق ــ فتح الذريعة ضمن معانيها اللغوية، ومن ثم فإن الخلاف غير معتبر لأنه إلى الاتفاق في المعاني أقرب من الخلاف فيها، أنظر في تفسير هذا الخلاف: د.عبد الحميد أبو المكارم إسماعيل، الأدلة المختلف فيها وأثرها على الفقه الإسلامي، القاهرة: دار المسلم، ١٩٨٣، ص ١٦٨. —
—وعلى هذا فقد عرفها الاتجاه الأول أنها الوسيلة إلى الشيء، بينما عرفها الاتجاه الثاني بأنها عبارة عن أمر عير ممنوع لنفسه يخالف من ارتكابه الوقوع في ممنوع، وعرفها الشاطبي على طريقة الاتجاه الثاني بأنها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.
أنظر : الشاطبي، الموافقات ...، **مرجع سابق**، ج٤، ص ١٩٨.
ويؤكد ابن القيم على نفس المعاني مؤكدا على الربط بين المقاصد والذرائع بقوله:
"لما كان المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كنت طرقها وأسبابها تابعة هلا معتبرة بها... فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، كلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الله سبحانه وتعالى شيئا وله طرق ووسائل فتفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منه تحقيقها لتحريمه، وتثبيتا له ومنا أن يقرب حماه ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا لتحريمه وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء ... والذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء ولا بد من تحرير هذا الموضوع قبل تقريره ليزول الالتباس فيه". ابن القيم ، أعلام الموقعين..، **مرجع سابق**، ج٣، ص ١٤٨.
انظر أيضا في مفهوم الذرائع: محمد صديق خان بهادر ، **حصول المأمول من علم الأصول**: القسطنطينية، مطبعة الجوائب، ١٢٩٦ هـــ، ١٨٧٨م، ص ١٨٠-١٨١.
القرافي، شرح تنقيح الأصول...، **مرجع سابق**، ص ٤٤٨-٤٥٠.
أبو زهرة، أصول الفقه، **مرجع سابق**، ص ٢٨٧ وما بعدها.
أنظر في مقدمة الواجب: علي تقي الحيدري، أصول الاستنباط، **مرجع سابق**، ص ٦٦- ٦٨.
القرافي، شرح تنقيح الفصول...، **مرجع سابق**، ص ١٦٠-١٦٢.
انظر في سد الذرائع وفتحها مفهوما وشروطا وتقسيمات: د. وهبة الزحيلي، الضرورة الشرعية، **مرجع سابق**، ص ١٨٢-١٨٨.
أنظـــر أيضـــا: محمد شرف الرحموني، سد الذرائع، مجلة **الوعي الإسلامي**، الكويت، العدد (٢٠٨) السنة (١٢) ، ربيع الثاني ١٤٠٢هـــ، فبراير ١٩٨٢م، ص ٥٢ وما بعدها.

[1] من المهم في هذا المقام أن يشير الباحث إلى الالتباس الذي قد يقع بين مفهوم الذرائع الوارد في كتابات أصول الفقه ومفهوم الـــبراجماتية Pragmatism والذي أختير له ترجمات عربية ما بين "الوسائلية" أو "الذرائعية " ، ولانتشار هذه الترجمة الأخيرة يجـــب رفـــع هذا اللبس القائم بين المفهومين واختلاف معانيهما بل ربما مناقضتهما لبعضهما، خاصة أن المعنى الذي شاع عن الذرائعية في الفلسفة يعني ضمن ما يعني التركيز على أهمية الفعل وعمليته بصرف النظر عن أخلاقياته، وهكذا ساد هذا المعنى العام.. للفلسفة الذرائعية بينما مقصود الذرائع ينصرف إلى خلاف ذلك من حيث تأكيده على حسن القصد وحسن الوسيلة معا.
أنظر في هذا: د. زكي نجيب محمود (إشراف) ، الموسوعة الفلسفية... **مرجع سابق**، ص ٣٠٣-٣٠٥.
أنظر بصفة خاصة: إبراهيم بن علي الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري.... **مرجع سابق**، ص ٢٢-٢٤.
كذلـــك فإنـــه مـــن المهـــم أن نشـــير إلى أن مفهـــوم الوسيلة ارتبط بمرضاة الله قرآنا " **يأيُّها الَّذينَ آمَنوا اتَّقوا اللَّه وَابْتَغوا إليه الوسيلة**"(**المائدة/٣٥**) وإذا كان الابتغاء إلى الله تعالى فلا بد أن تكون الوسيلة متأثرة بالغاية.. فلا بد للوسيلة أن تكون شريفة ... ومن ثم يبطل كل وسيلة خسيسة.
د. علي جريشة، **منهج التفكير الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٦هـــ، ١٩٨٦م، ص ٦١-٦٥.

عن النظم ذاتها في إطار عملية المراجعة أو التقليد لنظم من الخارج، وذلك من خلال فحص قواعد تأسيسها وكذلك مقاصدها وقدرتها على تحقيقها في إطار من الارتباط بالمقصد الأعلى المتمثل في التوحيد.

وفي ضوء هذا الفهم فإن مدخل الذرائع يفيد في فقه الرؤية الإسلامية للنظامية ببيان مجموعة من الإسهامات، فيتناول القضايا التي تتعلق بها والظواهر المصاحبة لها أو الناشئة عنها، أهمها:

(١) ضرورة النظر في المآل من حيث استجلاب النظام لمصلحة أو دفع مفسدة، وذلك وفق القواعد المحددة لمفهوم المصلحة الشرعية وضوابطه.

(٢) إن النظر في المآل لا يتوقف فحسب على مرحلة التأسيس، بل هو عملية مستمرة، ذلك أن الحكم بمشروعية حركة النظام يجب أن تنضبط في إطار اعتبار الآثار المترتبة عليها وذلك بالموازنة بين المصلحة والمفسدة وفق قواعد الترجيح المقررة.

(٣) يميز مدخل الذرائع ـ سدا وفتحا ـ في قضية النظامية بين مستويين:

الأول: يختص بمنع الوسائل والنظم المؤدية للمفاسد عامة والمخالفة لمقصود الشارع.

الثاني: ويتعلق بفتح الذرائع وإقامة النظم المؤدية للمصالح مع التأكيد على التزامها مقاصد الشرع، وذلك انطلاقا من القاعدة الفقهية القائلة: "أن ما يؤدي إلى الواجب فهو واجب"[١].

وخلاصة القول أنه يمكن استخدام هذا المدخل في مواضع ثلاثة:[٢]

- المراجعة النظامية للمؤسسات في مواطن الاشتباه، وذلك بتطبيق قواعد الموازنة والترجيح.
- بيان مخالفة بعض النظم لقواعد التأسيس بناء على مآلها إلى المفسدة.
- بناء المؤسسات إعمالا لفتح الذرائع بلوغا للمقصود من إقامتها.

(٤) الاستئناس بمدخل الذرائع بما قدمه من حالات استنبطها الفقهاء وهي:[٣]

- نظم تؤسس ابتداء مفضية إلى المفاسد المعتبرة شرعا.
- نظم تقع في دائرة المباح إلا أن منحها يأتي من قصد التوصل بها إلى مفسدة.

أنظر في لفظ الوسيلة وشرح الآية السابقة:

ابن تيمية: **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، مصر: مطبعة السلفية، ط٣، ١٤٠٠هـ، ص ٥، ص ١٣ وما بعدها.

محمد إمام بن علي الجامي، تصحيح المفاهيم في جوانب من العقيدة، المدينة المنورة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، ١٣٩٩هـ، ص ١٤، ١٥، ١٧، ويؤكد ابن تيمية على مبدأ تقديم الغايات على الوسائل بقوله:

"الحكم والنهايات التي تذكر العلل التي هي الغايات في قوله (إياك نعبد وإياك نستعين)، فقد قدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة"

ابن تيمية، اقتضاء الصراط.... **مرجع سابق**، ص ٤١٤.

[١] سبق الإشارة إليها في تعريف الذرائع.

[٢] يؤخذ بالذرائع في مواطن ثلاث:

الأول: مواطن الاشتباه

الثاني: الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى حرام.

الثالث: فتح الذرائع التي تؤدي حتى إلى المقصود.

أنظر في ذلك: د. عبد الحميد أبو المكارم، **مرجع سابق**، ص ١٧٥-١٧٧.

[٣] أنظر في تقسيم الفقهاء، الحنابلة والمالكة: **المرجع السابق**، ص ١٧٠ وما بعذها.

أنظر أيضا: الشاطبي، الموافقات، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٣٤٨ وما بعدها. ابن القيم، أعلام الموقعين، **مرجع سابق**، ج٣، ص ١٤٧ وما بعدها.

- نظم لا يقصد بها التوصل إلى مفسدة، ولكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.
- نظم مباحة ولكنها قد تؤدي إلى مفسدة، إلا أن المصالح المترتبة عليها أرجح من المفاسد المتوقعة منها.

وعلى أساس من هذا التصنيف يمكن تقويم تلك النظم جميعا بمراجعتها أو تأسيسها أو بنائها تحصيلا للمصالح في ضوء القاعدة المقررة فقها بأن (دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح)، وهو أمر هام في عملية الإصلاح النظامي جملة، خاصة حين وقوع التعارض بما يتطلب الموازنة والترجيح.

وتزداد قناعتنا بإمكانات مدخل الذرائع في فقه الرؤية الإسلامية للنظامية بالكشف عن مجموعة الأهداف التي يبتغيها هذا المدخل وهي:

أ ـ التأكيد على قواعد التأسيس النظامي ابتداء دون حصر الأمر في الاهتمام بمجرد الأشكال النظامية، ذلك أن النظام الإسلامي في أشكاله المختلفة وأطره المؤسسية، إنما هو نتاج لجذور راسخة ترتبط بعقيدة المسلمين أنفسهم وحقيقة إيمانهم.

ب ـ استبعاد النظرة الذرائعية إلى المؤسسات، وهي النظرة التي تغلب الواقع، وتركز على الأشكال فحسب، وذلك لتجاهلها المبادئ النظامية وقواعد التأسيس والمقاصد الشرعية والتي تشكل إطارا فكريا يسبق كافة الأشكال المؤسسية وبدون هذه الرؤية التي تؤمن بضرورة هذا التأصيل العقيدي والفكري لا يمكن أن تمارس تلك النظم وظائفها على الساحة العملية باعتبارها أداة للحركة السياسية[1].

ج ـ استنهاض همم المجتهدين في عملية البناء النظامي، إذ يعد ذلك من فروض الكفاية التي تأثم الأمة إذا لم تضطلع بها على وجه يضمن تسيير حركة الأمة وفق ضوابط الشرع ومقاصده[2].

---

(1) وعلى هذا يبدو الحديث عن حياد الأشكال والنظم المؤسسية وإمكان نقلها إنما يتمشى مع هذا الاتجاه الذي يؤكد وفق طبيعته الانتشارية، صلاحية المفاهيم، والعلم ـ و القيم ـ والنظم والمؤسسات بل أنماط الحركة ذاتها للمحاكاة بما يحمله ذلك من التوجه المبدئي لصالح الحضارة الغربية ومركزيتها وبما تؤكده مفاهيم مثل: التنمية السياسية، والتحديث والتغريب، والقصد في أن يكون كل ذلك بديلا للأفكار والنظم الإسلامية.

وهو توجه يغفل قدرة الأصول الإسلامية في بناء النظامية، فضلا عن الخبرة المتفاعلة معها، تلك التي تشكل الشروط والضوابط والمبادئ النظامية الواجب مراعاتها عند الاجتهاد في بناء المؤسسة والأشكال النظامية (تحقيقا لفتح الذرائع تحصيلا للمصالح وبلوغا للمقاصد)، ذلك أن هذه المبادئ النظامية تشكل بناء قياسيا مكتمل الضوابط والشروط يمكن استخدامه في غربلة النظم الإنسانية وتقويمها، بحيث تعرض عليها ويحتكم إليها.

وتأسيسا على هذا فإنه لا يمكن أن يدعي، أن المؤسسات والنظم السياسية تقع في قلب منطقة الفراغ، أو منطقه العفو التي تملأ وفق مواصفات الزمان ومتطلبات المكان ومستلزمات الإنسان في إطار من التفكير الحر المستقل عن الأصول، لأن هذا الادعاء لا يتعرف على حقيقة منطقة العفو وما يرتبط بها من ضوابط وشرائط، فإنها وإن اعتبرت الواقع في الاجتهاد النظامي فإنها تستقل عنه تأسيسا وضبطا وتقويما ومقاصد، بحيث يشكل مدخل الذرائع وفق ما سلف بيانه أداة لها أهميتها في مراجعة تلك النظم، من حيث التأكيد على الالتزام المبدئي من جانب المؤمنين بعرض كل مفهوم أو معرفة أو نظام ومؤسسة على نصوصها في الكتاب والسنة الصحيحة. ليبذل العلماء أقصى الجهد في مناقشتها إسلاميا.

(2) أنظر في أهمية التجديد على المستوى المؤسسي مع التحفظ على بعض تقريراته:
د. حسن صعب، تحديث العقل العربي، **مرجع سابق**، ص ١٣٧-١٦٣.

د ــ الحفــاظ على الهوية الحضارية من خلال استناد البناء النظامي للعقيدة، وهو ما يعني اتساق الاجتهادات بصدد المؤسسات مع كل المفردات العقائدية اليقينية في الإسلام.
وتأسيســا عــلى ما سبق يتحفظ الباحث على توجهات العديد من الكتاب المعاصرين والتي تنصــرف للتقــبل الســريع للمفاهيم السياسية فضلا عن أنظمة الحكم التي تسود الحضارة الغــربية، عــلى أنها النموذج ــ الذي يجب في ظنهم، أن تؤسس الدولة الإسلامية الحديثة عــلى مــثاله، وهــي توجهات كثيرا ما نشأت عن قبول مفاهيم ونظم هي ومقاصد الشرع وأســس العقيــدة الإســلامية عــلى طرفي نقيض، غير أنه وبنفس القدر الذي يؤكد على ضــرورة عــدم اقــتفاء أثر الغرب في هذا المجال، فإن الأمر لا يعني في المقابل الاقتداء بالأشكال المؤسسية للدولة الإسلامية التي نشأت في الماضي، بغير ما تعديل أو تطوير في مراحل التطور السياسي في الحاضر والمستقبل.
وخــبرة الدولــة الإســلامية على عهد النبي ﷺ والخلافة الراشدة إذ تشكل نموذجا واجب الاقــتداء، فــإن هــذا لا ينصرف إلى الشكل في تفاصيله ودقائقه، ولكنه اقتداء متميز يقوم عــلى رؤيــة مــا وراء هذه الأشكال النظامية من مبادئ وقواعد وطريقة ومنهج متبع في عملية البناء النظامي.
ومــن ثــم تظل عملية بناء المؤسسات معتبرة أساسا للمبادئ والمقاصد التي تشكل قواعد التأســيس مــن ناحيــة، ومــراعاة فــي بناء الأشكال النظامية للموقف التاريخي والطور الحضــاري والظــرف من ناحية أخرى، وهذه العملية تقع جملة في إطار فقه الواقع فكر ونظاما وحركة.
مــنهاجية الاجتهاد إذا ومداخلها التي أكد الباحث على نموذجين منها، أولهما يتعلق بمدخل المصــلحة الشــرعية، والثاني بمدخل الذرائع، ترتبط بالمنظور الحضاري الذي يتمثل في مــنهاجية التغيير والاستخلاف ، من حيث تعلق كل منهما بإطار النظم والحركة كما تشكل مــنهاجية الــتغيير بمفهومها وعناصرها وأساسها ومقاصدها الإطار الفكري الواسع الذي يحــرك مــنهاجية الاجــتهاد، كما تدلى بإضافات في إطار تحليل حركة، أخيرا تهتم بفقه التاريخ في إطار من التواصل بين حلقات الزمن.
وعــلى هذا تشكل منهاجية التغيير كتعبير عن أصول المنظور الحضاري العنصر المتكامل مــع المــنظور الأصــولي الــذي يشمل منهاجية الاجتهاد ومداخلها وهو موضوع الفصل التالي.

الفصل الرابع

منهاجية التجديد السياسي: المنظور الحضاري
منهاجية الاستخلاف والتغيير

المـــنظور الحضـــاري في فقه الرؤية الإسلامية يعني ضمن ما يعني ضرورة إعادة النظر فـــي مفهوم الحضارة الذي يعكس الحضور والفاعلية وفق معانيها اللغوية ويعتبر الشروط المعنوية في تحقيق مقتضى الشهادة على الناس.[1]

بـل هـو يعـني جملة أنه لتغيير أوضاعنا الحضارية في ضوء الرؤية الإسلامية لا بد أن تكـون مصـطلحاتنا الحضـارية تعبر تعبيرا دقيقا عن حقائقها وطبيعتها ووحدتها الداخلية ومنظومـتها المتميزة، لأن في ذلك الصفاء ووضوح الرؤية واستقامة المنهج، ولأن التغيير الحضاري في أي مجتمع إذا قاده التلفيق بين مجموعات اصطلاحية، تنتمي إلى منظومات (حضـارية) مختـلفة فإن ذلك التغيير يفقد التخطيط الموجه ويدخل في إطار الفوضى في الفكر والممارسة، بما يؤثر في كيان المجتمع كله، وفوضى الاصطلاحات من جهة أخرى دليل عدم الأصالة، وبرهان عدم وجدان الذات وفقدان للخصوصية الحضارية[2].

والمـــنظور الحضـــاري إذ يتعلق بالاستخلاف والتغيير فإنه يطمح أن يضبط عملية هداية الإنســان وأن يــنظمها مــنهجا واتجاها وغاية، وأن يحافظ بذلك على تفرده في الجماعة المهـــتدية. وبالـــتالي فهـــو يطمح أن يجعل أسس تربية الإنسان وأهدافها متفقة مع تكريمه واستخلافه في الأرض.

والمـــنظور الحضاري يتأسس على النظرية الإسلامية من الناحية المنهجية، يعتمد طريقتها ويعتبر ضوابطها في معالجة الواقع وفقه أهم عناصره كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم الشرعي بعـــد اســـتنباطه مـــن النصوص عليه، بما يحقق التكامل مع المنظور الأصولي القائم على مـــنهاجية الاجتهاد، وما يرتبط بذلك من تنزيل الأحكام على الوقائع تنزيلا إسلاميا متكاملا يكـــون مطابقـــا لمفهـــوم الهداية حيث ينبغي أن يؤدي إلى مستوى الإحسان في الأداء ذلك المســـتوى الذي تبلغ به الشخصية الإنسانية مرضاة الله إلا أن منهاجية الاجتهاد لا تهمل أن الفـــرد والجماعـــة عرضة للانحراف وفي حاجة دائمة لبذل الجهد الواعي للمحافظة على الاتجاه الصحيح والعودة إليه لدى أي انحراف . وإذا بلغ الانحراف مداه فإن انهيارا شاملا سيتهدد الجماعة في كيانها الفكري والسياسي ثم في وجودها وكيانها الاجتماعي الحضاري[3] وفي مشاعرها وشعائرها وليس لأية جماعة قدسية تزيد عن كونها جماعة إنسانية مسؤولة ومســـتخلفة فإذا التزمت بالهدى التزام واعيا شاملا فإنها ستواجه متطلبات المسؤولية وتتقدم

---

[1] أنظر في ضرورة إعادة النظر في مفهوم الحضارة:

د. محمد فتحي عثمان، **القيم الحضارية في رسالة الإسلام**، السعودية، الدار السعودية للنشر، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م، ص ٩-٥٣.

د. أحمد حمدي محمود، **الحضارة** ، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٥ وما بعدها.

د. حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، المحرم ١٣٩٨هـ ، يناير ١٩٧٨م، ص ١٥، ص ٥٢-٥٣، ١١٣-١٥٩.

[2] د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١١١-١١٢.

[3] أنظر بصفة أساسية: د. منى أبو الفضل، المدخل المنهاجي للنظم السياسية العربية، **مرجع سابق**، ص ٨ وما بعدها.

أنظر بصفة خاصة مفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري، **المرجع السابق**، ص ٢٩ وما بعدها.

في معارج الهدى لا معارج التقدم التكنولوجي أو المعرفي والاقتصادي فحسب. وأي تراجع عن هذا الالتزام يهدد بإزالتها مهما كان مستوى تقدمها المادي الشكلي.
بـل إن هـذا المـنظور يجعل أمر تجسيد الأفكار والمفاهيم الإسلامية تجسيدا نقيا مستمرا مـتحركا في الاتجاه العالمي مرتبطا بمرضاة الله وتحقيق خيرية الأمة والاضطلاع بوظيفة الشهادة على العالمين[1].

المبحث الأول

المفهوم الإسلامي للتغيير

تقـدم الرؤية الإسلامية نظرية متكاملة العناصر لمفهوم التغيير بدءا بتحديد قاعدتها المتمثلة فـي السـنة الـتاريخية وفعـلها وتفاعل الإنسان معها، ومرورا بعناصر الفعل التاريخي (الـزمان والمكـان والإنسـان) ، وانـتهاء بـتحديد مسار التغيير الذي يتمثل في نظرية الاستخلاف وحركة الإنسان بمقتضاها ووفق شروطها، وقبل كل ذلك وبعده يشكل التوحيد الأسـاس فـي هـذه الـنظرية كما يشكل في ذات الوقت المقصد النهائي الأعلى ، ويعالج الباحث مجمل هذه الرؤية في مطلبين:

المطلب الأول

السنة التاريخية والمفهوم الإسلامي للتغيير

يرتكز مفهوم التغيير في الرؤية الإسلامية على مجموعة أساسية من العناصر المهمة تسهم فـي إبرازه وتوضيحه، ويشكل مفهوم السنة التاريخية قاعدة التغيير، كما يترك آثاره على الـتمييز بيـن جانبي الثابت والمتغير في عملية التغيير، كما أن التفاعل يترك مفهوم السنة الـتاريخية يرتبط فعل الإنسان في الزمان والمكان وفق نظرة تؤسسها تلك الرؤية، ويتابع الباحث تفصيل هذه النقاط جميعا:

أولا: السنة التاريخية قاعدة التغيير: المفهوم ــ الخصائص ــ الأشكال:

(١) المفهوم:

يقصـد بالسـنن عامـة مجموع القوانين التي يسير وفقها الكون والتي يستفيد منها الإنسان ويسـخرها. أمـا السنن التاريخية فهي مجموعة الضوابط والقوانين والنواميس التي تتحكم فـي علمية التاريخ مستظهرة من القرآن والسنة، حيث يشكل القرآن دورا مهما في توضيح تلك السنن في عملية التغيير[2].

(٢) الطبيعة والخصائص:

إن مفهوم السنة التاريخية ــ المؤسس قرآنا ــ يتضمن مجموعة من الخصائص هي:

أ ــ الاطـراد بما يعني أن هذه السنة ليست علاقة عشوائية أو رابطة تتأسس على الصدفة والاتفـاق ، وإنما هي علاقة ذات طابع ممتد لا تختلف في الحالات الاعتيادية التي تجري منها الطبيعة والكون على السنن العامة ، وطابع الاطراد في السنة يمثل في حد ذاته تأكيدا

---

[1] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية، **مرجع سابق**، ص ٩٣-٩٥، ص ٩٩-١٠٥ ومواضع أخرى متفرقة.

[2] أنظر في مفهوم السنن عامة:

إبراهيم بن علي الوزير، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية، المسلم المعاصر، **مرجع سابق**، ص ٧.

محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ص ٤١-٤٧.

عـــلى الطـــابع العلمي للقانون التاريخي، ومن هنا استهدف القرآن الكريم من خلال التأكيد عـــلى طابع الاطراد في السنة التاريخية أن يبين الطابع العلمي لهذه السنة وأن يكرس في الإنســـان المســـلم شـــعورا واعيا بمتابعة أحداث التاريخ تبصرا لا عشوائيا ولا مستسلما، والنصوص القرآنية إذ تؤكد على طابع الاستمرارية والاطراد، فإنها تستنكر مجرد التفكير باستثناء جماعة من الجماعات من سنة التاريخ[1]، ويتأكد من خلال هذا حقيقة الاطراد في الســـنة الـــتاريخية الذي يعطيها الطابع العلمي فضلا عن التربوي الذي يربي الإنسان على ذهـــنية عـــلمية واعيـــة ينصرف في إطارها ومن خلالها مع أحداث التاريخ، وهو يشمل الزمان والمكان ونوعيات البشر المختلفة بما فيها المسلم الذي ليس له أن يظن استثناءه من اطـــراد تـــلك السنن التاريخية إن لم يكن واعيا بها عالما بمقتضاها قادرا على التحكم فيها، فهي قوانين لا تختلف (مكانا وزمانا وبشرا) كما أنها لا تتخلف (استثناء).

ب ـــ ربانيـــة السنة التاريخية، بمعنى أن كل قانون من قوانين التاريخ بمثابة كلمة من الله ســـبحانه وتعـــالى، وهـــذا الـــتأكيد على ربانية السنن التاريخية وعلى طابعها الغيبي إنما يســـتهدف توثيـــق صـــلة الإنسان ـــ حينما يريد الاستفادة من قوانين وسنن الكون ـــ بالله ســـبحانه وتعـــالى، وذلـــك أن الله يمارس قدرته وإرادته من خلال هذه السنن ، فضلا عن كونها ممثلة لحكمته وتدبيره في الكون " وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ "[2].

وقـــد بـــلغ حـــرص القرآن على تأكيد الطابع العملي للسنن التاريخية وعدم جعلها مرتبطة بالصدفة حتى في إطار العمليات الغيبية التي أناطها في كثير من الحالات بالسنة التاريخية ذاتها، مثل عملية الإمداد الإلهي بالنصر ، حيث جعلها القرآن مشروطة بالسنة التاريخية[3].

ربانية السنة التاريخية إذا ليست بديلا عن التفسير العلمي، إنما تعني في جوهرها ربط هذا التفسير بالله سبحانه وتعالى من أجل تكريس توجه الإسلام نحو التوحيد بين العلم والإيمان في تربية الإنسان المسلم.

ج ـــ عـــدم التعارض بين السنة التاريخية واختيار الإنسان وإرادته، ذلك أن القرآن الكريم يـــرفع وهم التعارض بينهما، مؤكدا في آياته المختلفة العلاقة بين فكرة السنة التاريخية من ناحية وفكرة الاختيار الإنساني من ناحية أخرى على وجهها الصحيح[4].

وتفصـــيل الأمـــر أن السنن التاريخية لا تجري من فوق رأس الإنسان بل تجري من تحت يـــده، كمـــا أن هـــناك مواقـــف إيجابية للإنسان تمثل اختياره وهذه المواقف تستتبع ضمن

---

[1] يقول القرآن في اطراد السنة التاريخية: " وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا " (**الأحزاب/ ٦٢**). " وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا " (**الإسراء/ ٧٧**). " وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ" (**الأنعام/ ٣٤**).

كما يؤكد على عدم الاستثناء لجماعة ما من سنة التاريخ من خلال آيات متعددة منها: " أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ " (**البقرة/ ٢١٤**).

[2] **الرعد**/٨.

[3] تؤكـــد الآيـــات القرآنية ذلك المعنى ومنها " أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَـــأْتُوكُمْ مِـــنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ، وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْـــرُ إِلَّـــا مِـــنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" (**آل عمران/ ١٢٤-١٢٦**) فهناك إمداد غيبي إلا أنه مشروط بسنة التاريخ . "بلى إن تصبروا وتتقوا.." وتلخص ذلك الآية القرآنية التي تربط القضية بشرطها "إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم".

[4] " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (**الرعد/ ١١**). " وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا " (**الجن/١٦**). "وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا " (**الكهف/ ٥٩**) وغيرها.

علاقـــات السنن التاريخية جزاءاتها المناسبة ومعلوماتها المتناسبة، على هذا يظل للاختيار الإنســـاني موضعه الرئيس والهام في الساحة التاريخية الذي لا يفصل الإنسان عن دوره، الإيجـــابي فـــلا تعطـــل فيه إرادته واختياره، إنما تؤكد أكثر فأكثر مسئوليته على الساحة التاريخية بفعل الأمانة ومهمة الاستخلاف[1].

(٣) أشكال السنة التاريخية:

وفي إطار التحديد السابق لمفهوم السنة التاريخية، نتناول أشكالها في الرؤية القرآنية، حيث تتخذ أشكالا ثلاثة هي:

الشكل الأول:

الســـنة التاريخية قضية شرطية، حيث تربط بين الشرط والجزاء، وأنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء. وهذا الشكل يوجد في كثير من السنن عامة، وتقوم هذه السنن بتوجيه الإنسان في حركته ضمن تعرفه على هذه السنن، حيث يصبح بإمكانه أن يتصرف بمقتضى الشروط فلـــتحقيق الجـــزاء فـــي هذا المقام تتجلى الوظيفة الحيوية لمجموعة السنن الإلهية، وحكمة وجودهـــا على مستوى القوانين والروابط المطردة والسنن الثابتة مما يجعل الإنسان قادرا على الـــتعرف على أساليب الحركة والوسائل التي يجب أن يسلكها في سبيل تكييف بيئته وحياته والوصول إلى إشباع حاجاته في ظل فقه الشروط المطلوبة لتحقيق الجزاء المرغوب[2].

الشكل الثاني:

الســـنة الـــتاريخية قضـــية فعلية وجودية محققة، لا يملك الإنسان تجاهلها أو أن يغير من ظـــروفها أو أن يعدل من شروطها، وهذا الشكل من السنن التاريخية هو الذي جعل كثيرا مـــن المفكـــرين بفعـــل الوقـــوع في وهم التعارض بين فكرة سنن التاريخ وفكرة الاختيار الإنســـان أن يضـــحي بأحدهما ويبقي على الآخر. وقد نشأ هذا التوهم من قصر نظر أدى إلى اســـتغراق مفهوم السنة التاريخية في هذا الشكل الثاني دون الالتفات للشكل الأول من أشـــكال الســـنة الـــتاريخية بوصـــفها قضية شرطية، حيث تصير مؤكدة لاختيار الإنسان موضحة نتائج هذا الاختيار.

الشكل الثالث:

الســـنة الـــتاريخية اتجاه فطري طبيعي، وهو شكل قد اهتم به القرآن الكريم اهتماما بالغا، كمـــا أنه يتسم بالمرونة، وإذا كان في إمكان الإنسان تحدي هذه السنة على المدى القصير في شكل (الإلحاد) إلا أنه لا يستطيع الاستمرار في التحدي على المدى الطويل لأن العقاب سوف ينزل بالمتحدي من سنن التاريخ ذاتها على كل أمة تريد أن تبدل خلق الله " لَا تَبْدِيلَ لِخَـــلْقِ الـــلَّهِ" وبعبارة أخرى إن القرآن قد لفت النظر إلى طبيعة هذه السنة التاريخية ذات

---

[1] أنظر في مجمل خصائص السنة التاريخية: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ص ٧٥-٨٥.

[2] وتتجـــلى السنة التاريخية بلغة القضية الشرطية في كثير من الآيات منها " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ " (**الرعد/ ١١**). وفحوى هذه السنة الارتباط بين تغيير المحتوى الداخلي للإنسان من ناحية وتغيير الوضع الظاهري للقوم جملة. وكذلك، " وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا " (**الإسراء/ ١٦**). وهذه الآية تتضمن سنة تاريخية بلغة القضية الشرطية ربطت بين تأثير الفسّاق والمترفين في المجتمع وبين دمار ذلك المجتمع وانحلاله ، فإنه متى وجد الشرط لم يتخلف الجزاء.

الاتجـــاه الفطـــري الطبيعي التي يمكن للبشر أن يتخذوا منها موقفا سلبيا أو إهمالها ولكنه سلب وإهمال على المدى القصير لا الطويل[1].

ثانيا: جانبا التغيير والسنة التاريخية:

إن ضـــرورة الـــتمييز بين جانبين لعملية التغيير هو أمر من الأهمية بمكان، ذلك أن عدم الـــتمييز أدى إلى كـــثير من الأخطاء المنهاجية[2] سواء في دراسة الخبرة الإسلامية حتى عـــلى عهـــد النـــبي ﷺ وبـــناء أركان الدولة الإسلامية، أو حتى دراسة الواقع المعاش ومقارنته بخبرات أخرى والخروج بنتيجة مؤداها أن هناك عناصر داخل الرؤية الإسلامية هي المانعة من عملية التغيير ومسارها، بل تطرق البعض إلى نسبة التخلف للإسلام ذاته.

وعملية التغيير هذه لها جانبان:

الأول: جـــانب القواعد والتأسيس الذي يتضمن ما تدعو إليه هذه العملية التغيرية من أحكام ومـــناهج وتشـــريعات، وهـــذا الجانب من عملية التغيير جانب إلهي يمثل دائرة الثبات في عمـــلية الـــتغيير، حيث تتميز تلك القواعد ومبادئ التأسيس بالشمول مكانا وبالامتداد زمانا وبـــالعموم لكافة الأفراد والمكلفين مستوعبة الظروف مهما تبدلت وتتعدى البيئة التي حلت فيها لتؤكد ديمومة الشريعة والصلاحية والفاعلية.

الـــثاني: جانب التفاعل من خلال قواعد التأسيس مع الواقع والخبرة، ويتمثل ذلك في عملية الـــتغيير الـــتي مارســـها النبي ﷺ وأصحابه بوصفها عملية اجتماعية متجسدة في هذه الصـــفوة، وبوصـــفها عمـــلية قد واجهت توجهات مخالفة سواء على المستوى العقائدي أو السياســـي أو الجهادي أو كلها جميعا، وهذا يمثل الجانب الثاني حيث تتسم العملية التغيرية بوصـــفها تجســـيدا بشـــريا واقعـــا على الساحة التاريخية مرتبطا مع الجماعات والتيارات الأخرى التي تكتنف هذا التجسيد مؤيدة أو مقاومة له، ومن هذه الزاوية تصير عملية التغيير بشرية في حركتها تتحكم فيها سنن التاريخ المتحكمة في بقية الجماعات على مدى الزمان.

إذن عمـــلية التغيير التي مارسها القرآن والنبي ﷺ لها جانبان من حيث صلتها بالشريعة وبـــالوحي هي إلهية ثابتة، هي فوق التاريخ بما تحتوي من قواعد التأسيس ولكن من حيث كونهـــا عمـــلا قائمـــا عـــلى الساحة التاريخية فهي جهد بشري يقاوم جهودا بشرية أخرى وعمـــلا يقع في قلب التاريخ تحكمه السنن التاريخية وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون على امتداد الساحة التاريخية.

---

[1] ويبدو هذا بصورة جلية في التعبير القرآني عن الدين بأنه تشريع " شرعَ لكُمْ منْ الدّين مَا وصّى به نُوحًا والّذي أوْحيْنا إليْكَ وما وصّيْنا به إبْراهيمَ ومُوسَى وعيسى أنْ أقيمُوا الدّين ولَا تتفرّقُوا فيه كبُر علَى الْمُشْركين ما تدْعُوهُمْ إليْه" (**الشورى/١٣**)، كما أنه يعبر عنه بكونه سنة من سنن التاريخ يدخل في صميم فطرة الإنسان " فأقمْ وجْهك للدّين حنيفًا فطْرَة اللّه الّتي فطر النّاسَ عليْهَا لـــا تـــبْديلَ لخلْق اللّه ذلكَ الدّينُ الْقيّمُ ولكنّ أكْثر النّاس لا يعلمُون " (**الروم/ ٣**) ولكن التحدي لخلق الله لا يمكن أن يستمر طويلا "ويسْـــتعْجلُونك بـــالْعذاب ولنْ يُخْلف اللّهُ وعْدهُ وإنّ يوْمًا عنْدَ ربّك كألْف سنة ممّا تعُدُّون " (**الحـــج/ ٤٧**) وهذه الآية تتحدث عن استعجال الناس في أيام الرسول ﷺ وقوع العذاب بالكافرين بعد تحديهم للدعوة، ولكن القرآن يميز بين السرعة التاريخية التي تختلف عن السرعة الاعتيادية لأنه سنة والسنة ثابتة.

أنظر في تفصيل أشكال السنة التاريخية: باقر الصدر: **مرجع سابق**، ص ١٠١-١٢٥.

[2] أنظر في ذلك: أنور الجندي، **الثوابت والمتغيرات**، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت، ص ٢-٢١.

أنظر أيضا بصفة أساسية: د. فاروق أحمد دسوقي : **استخلاف الإنسان في الأرض**، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت، ص ٥٣-٦٢ (الفصل المعنون: الثابت والمتغير في مجتمع الخلافة).

وقد كان القرآن الكريم معجزا في هذا البيان ووضوحه، رغم ذلك فقد أهمله المسلمون فكرا وما يترتب عليه من حركة، وأهمله الباحثون (مسلمون وغير مسلمين) فردوا القصور إلى الإسلام ومنظومته الفكرية وهو بالمسلمين ذاتهم مرتبط حركة ومسؤولية ذلك أن القرآن حينما يتناول الجانب الثاني من عملية التغيير يتحدث عن مسلمين تتحكم فيهم السنن كما تتحكم في الآخرين، ومن ثم فإن حديث القرآن عن انكسار المسلمين في "أحد" بعد نصر في "بدر" كان حاسما في أن الذي انهزم هو الإنسان، لأن هذا الإنسان تتحكم فيه سنن التاريخ، إن رسالة السماء لا تهزم ولن تهزم أبدا، وهنا أخذ التفسير القرآني مداه ليتحدث عنهم بوصفهم أناسا مؤكدا ارتباط الأمر نصرا وهزيمة بسنن التاريخ في "بدر" و " أحد"[1].

بل إن القرآن يذهب في ترسيخ هذا التعليم إلى إنذار تلك الجماعة البشرية التي كانت صحبة للنبي وصفوة الخلق بأنهم إذا لم يمارسوا دورهم التاريخي على مستوى قواعد التأسيس ومنهجها (الوحي)، فإن هذا لا يعني أن تتعطل رسالة السماء أو أن تسكت سنن التاريخ عنهم بل سوف يُستبدل بهم قوم آخرون تهيأت لهم الظروف وأفضل منهم يمارسون هذا الدور لتكون عند مستوى الشهادة على الأمم الأخرى[2].

القرآن إذن يتحدث مع البشر حينما يتناول الجانب الثاني من عملية التغيير في ضعفه وقوته، وفي استقامته وانحرافه، في توافر الشروط والفاعل الواعي مع السنن أو عدم توفرها[3].

ومن هنا يتضح أن البحث في سنن التاريخ مرتبط اشد الارتباط بكتاب الله بوصفه كتاب هدى، وأن الجانب العملي المرتبط بالبشر والتطبيق جانب يخضع للسنن التاريخية وهذا وذاك يستوجب ضرورة استلهام عطاءات القرآن التي لا تنقضي في هذا المجال لتكوين إطار عامل للرؤية الإسلامية عن سنن التاريخ[4].

وترتبط عملية الوعي بالسنن التي تشكل قاعدة التغيير بمفهوم العبرة والاعتبار، إذ أن النظر والاعتبار يفيد في الكشف عن السنن التاريخية الحقة وتتبعها[5].

---

[1] " إنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ " (**آل عمران/ ١٤٠**).

[2] يؤكد القرآن على هذه الحقيقة " إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ " (**التوبة/ ٣٩**)، ويقول سبحانه وتعالى " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ " (**المائدة/ ٥٤**).

[3] أنظر في هذا تفصيلا: محمد باقر الصدر : **مرجع سابق**، ص ٤٨-٥١.

[4] لا يتصور في هذا المقام، وفي إطار المهمة التي اختصها الله سبحانه لكتابه الكريم بكونه كتاب هداية، أن يتحول القرآن إلى كتاب مدرسي في علم التاريخ بحيث يستوعب كل التفاصيل والجزئيات، حتى ما لا يكون له دخل في منطقة عملية التغيير، لكن القرآن يعطي مقولته على الساحة التاريخية شارحا لسنن التاريخ بقدر الذي يلقي الضوء على عملية التغيير التي مارسها النبي ﷺ وبقدر ما يكون موجها وهاديا ومبصرا بالوعي بالأحداث، والظروف والشروط وقد بينت هذه الحقيقة بأشكال مختلفة متعددة على هذا النحو الكلي بالتأكيد أن للتاريخ سننا وقوانين، أو بيان نماذج وأمثلة منها تتحكم في المسيرة التاريخية للإنسان وبينت الآيات في سياق آخر على نحو يمتزج فيه بيان المفهوم الكلي في إطار مصداقه التاريخي..، وفي آيات أخرى كان الحث الأكيد على الاستفادة من الحوادث الماضية بالاعتبار ، وفي إطار من شحذ الهمم والعقول لاستقراء التاريخ وحوادثه باعتبارها عملية علمية من هدفها البحث عن السنة المتحكمة في الأحداث، فلا معنى للاستقراء بدون افتراض سنة والوعي بها وضرورة التفاعل معها وبها.

[5] سيأتي بتفصيل مفهوم العبرة كهدف منهجي ضمن الدلالات المنهاجية لمفهوم التغيير، وقد أكد القرآن على الارتباط بين الوعي بالسنن التي تشكل قاعدة التغيير بمفهوم العبرة والاعتبار ، " قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ " (**آل عمران / ١٣٧**)، والنظر والاعتبار يفيد في الكشف عن السنن التاريخية الحقة وتتبعها، " وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ " (**الأنعام/ ٣٤**) إنها السنة التي تهدف إلى تثبيت الرسل في دعوتهم حيث تحدث النبي ﷺ عن تجارب سابقة يجمعها قانون وتنظمها سنة تسير عليه كما تجري على سابقه من الأنبياء، وأن النصر آت متحقق بالشروط من الصبر والثبات.

كما يرتبط فهم السنة بفهم منضبط للعسر واليسر وفهم صحيح للابتلاء، بما يحقق الاستمرار في حركة التغيير وعدم القعود عنها يأسا[1].

وأخيرا نشير إلى ضرورة الاستقراء والنظر والتدبر في الحوادث التاريخية لتكوين نظرة استقرائية للخروج بنواميس وسنن كونية للساحة التاريخية، وهي دعوة قرآنية صريحة لفقه هذه السنن وضرورة التفاعل معها وفق شروطها لبلوغ غايات مقصودة وأهداف محددة[2].

---

[1] وفي ذلك جاء في القران " أمْ حسبتُمْ أنْ تدخُلُوا الْجنّة ولمّا يأْتكُمْ مثلُ الّذين خلوْا منْ قبْلكُمْ مسّتْهُمْ الْبأْساءُ والضّرّاءُ وزُلْزلُوا حتّى يقُول الرّسُولُ والّذين امنوا معهُ متى نصْرُ اللّه ألا إنّ نصْر اللّه قريبٌ " (**البقرة/ ٢١٤**).
إن الاستثناء من سنة التاريخ، والرغبة بالجزاء (الجنة) والنتيجة (النصر) دون معايشة عما عاشته أمم سابقة كتب لها النصر، من ظروف بأساء وضراء تصل إلى حد الزلازل على ما عبر القران، إنما هو أمر يستنكره المحتوى القرآني، ذلك أن تلك الشروط الظروف هي مدرسة الأمة والابتلاء لإرادتها واختبار لصمودها وثباتها، أمة أصلها ثابت وفرعها ي السماء حتى تتحقق أوصافها بالخيرية والوسيطة والشهادة.
ويؤكد القران هذه المعاني في الابتلاء: " وبلوناهُمْ بالْحسنات والسّيّئات لعلّهُمْ يرْجعُون " (**الأعراف/ ١٦٨**).
" ولنبْلُونّكُمْ حتّى نعْلم الْمُجاهدين منْكُمْ والصّابرين ونبْلُو أخْباركُمْ " (**محمد/ ٣١**).
" ونبْلُوكُمْ بالشّرّ والْخيْر فتْنةً وإليْنا تُرْجعُون " (**الأنبياء/ ٣٥**).
" ولنبْلُونّكُمْ بشيْءٍ من الْخوْف والْجُوع ونقْصٍ من الْأمْوال والْأنْفس" (**البقرة/ ١٥٥**) انظر في مفهوم الابتلاء وشموله وارتباط ذلك بالخلافة:
د. فاروق أحمد دسوقي، **الإنسان والشيطان**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣، ص ٢٢-٣٠.

[2] هناك العديد من الآيات أكدت على هذا المعنى منها:
" أفلمْ يسيرُوا في الْأرْض فينْظُرُوا كيْف كان عاقبةُ الّذين منْ قبْلهمْ دمّر اللّهُ عليْهمْ وللْكافرين أمْثالُها " (**محمد/ ١٠**).
" أفلمْ يسيرُوا في الْأرْض فينْظُرُوا كيْف كان عاقبةُ الّذين منْ قبْلهمْ " (**يوسف/ ١٠٩**).. " فكأيّنْ منْ قرْيةٍ أهْلكْناها وهي ظالمةٌ فهي خاويةٌ على عُرُوشها وبئْرٍ مُعطّلةٍ وقصْرٍ مشيدٍ، أفلمْ يسيرُوا في الْأرْض فتكُون لهُمْ قُلُوبٌ يعْقلُون بها أوْ آذانٌ يسْمعُون بها فإنّها لا تعْمى الْأبْصارُ ولكنْ تعْمى الْقُلُوبُ الّتي في الصُّدُور " (**الحج/ ٤٥-٤٦**)، " وكمْ أهْلكْنا قبْلهُمْ منْ قرْنٍ هُمْ أشدُّ منْهُمْ بطْشًا فنقّبُوا في الْبلاد هلْ منْ محيصٍ، إنّ في ذلك لذكْرى لمنْ كان لهُ قلْبٌ أوْ ألْقى السّمْع وهُو شهيدٌ" (**ق/٣٦- ٣٧**).
كما تشير مجموعة من الآيات إلى مجموعة من التوجيهات الكلية تؤكد أن للتاريخ سننا وضوابط مثل ذلك " ولكُلّ أُمّةٍ أجلٌ فإذا جاء أجلُهُمْ لا يسْتأْخرُون ساعةً ولا يسْتقْدمُون ".(**الأعراف/ ٣٤**)
" وما أهْلكْنا منْ قرْيةٍ إلّا ولها كتابٌ معْلُومٌ ، ما تسْبقُ منْ أُمّةٍ أجلها وما يسْتأْخرُون " (**الحجر/ ٤-٥**). " ما تسْبقُ منْ أُمّةٍ أجلها وما يسْتأْخرُون " (**المؤمنون/ ٤٣**).
فمن الملاحظ في تلك الآيات أن الأجل أضيف إلى الأمة "أي إلى الكيان الجماعي للناس لا إلى فرد بذاته، بما يلفت النظر إلى أن هناك وراء الأجل المحدد والمحتوم لكل إنسان كفرد، أجل آخر وميقات للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد للأمة بوصفها مجتمعا ينشئ ما بين أفراده مجموعة من العلاقات والروابط على تأسيس من الأفكار والمبادئ المسندة بمجموعة من القابليات والقوى، هذا المجتمع يعبر عنه القرآن بالأمة "له حياة وحركة وأجل، وهناك سنن ونواميس تحدد لكل أمه هذا الأجل، ذلك أن للتاريخ وفق هذه الرؤية ــ سننا تتحكم به وراء السنن الشخصية التي تتحكم في الأفراد بهوياتهم الشخصية .." أولمْ ينْظُرُوا في ملكُوت السّماوات والْأرْض وما خلق اللّهُ منْ شيْءٍ وأنْ عسى أنْ يكُون قد اقْترب أجلُهُمْ فبأيّ حديثٍ بعْدهُ يُؤْمنُون " (**الأعراف/ ١٨٥**)، فالمقصود من الأجل المقترب أو المنذر باقترابه إنما هو الأجل الجماعي الذي يعبر عن الجماعة بكيانها الاجتماعي والحضاري والمعنوي الكلي، وهو ما يعبر عن حالة قائمة بعموم الجماعة حين ينظر إليهم من خلال المنظور الاجتماعي بوصفهم جماعة واحدة متقاطعة ظلما وعدلا، وفي السراء والضراء حينئذ يكون لها الأجل الواحد: أجل الجماعة والأمة، ويؤكد هذا المفهوم مجموعة أخرى من الآيات القرآنية:
"وربُّك الْغفُورُ ذُو الرّحْمة لوْ يُؤاخذُهُمْ بما كسبُوا لعجّل لهُمُ الْعذاب بلْ لهُمْ موْعدٌ لنْ يجدُوا منْ دُونه موْئلًا(٥٨)وتلْك الْقُرى أهْلكْناهُمْ لمّا ظلمُوا وجعلْنا لمهْلكهمْ موْعدًا" (**الكهف/ ٥٨-٥٩**). " ولوْ يُؤاخذُ اللّهُ النّاس بما كسبُوا ما ترك على ظهْرها منْ دابّةٍ ولكنْ يُؤخّرُهُمْ إلى أجلٍ مُسمًّى فإذا جاء أجلُهُمْ فإنّ اللّه كان بعباده بصيرًا " (**فاطر/ ٤٥**).
وهذا كله هو منطق سنة التاريخ، والعذاب حينما يأتي في الدنيا على مجتمع وفق سنن التاريخ لا يختص بالظالمين في الأمة " واتّقُوا فتْنةً لا تُصيبنّ الّذين ظلمُوا منْكُمْ خاصّةً واعْلمُوا أنّ اللّه شديدُ الْعقاب " (**الأنفال/ ٢٥**).
ولا تعارض في المعنى بين تلك الآيات والمبدأ الأساسي " ولا تزرُ وازرةٌ وزْر أُخْرى " (**فاطر/ ١٨**) فالعقاب الأخروي إذ ينصب على الفاعل مباشرة، فإن العقاب الدنيوي يكون أوسع من ذلك من جراء عدم الوعي والتفاعل الحق مع سنن التاريخ وهذا كله مشروط ــ نتيجة وجزاء ــ بكسب الأمة وسعيها وجهدها.
ويبدو للباحث أن هذا التفسير يشكل القاعدة والتأسيس لتكييف ما يسمى : "فرض الكفاية" ذلك أنه يعني ضمن ما يعني "التكليف الجماعي للأمة" والإثم الجماعي في حالة الإهمال أو التقصير في القيام به، "والعقاب الجماعي وهو ما سنبينه فيما بعد".
أنظر في تفاصيل هذه النقاط جميعا: باقر الصدر، **مرجع سابق**، ص ٥١-٧٣.
أنظر أيضا: د. محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية..، **مرجع سابق**، ص ٩٢-٩٦.

ثالثا: عناصر الفعل التاريخي: الزمان ـ المكان ـ الإنسان:

الساحة التاريخية تشكل في ذاتها مجال التغيير ، وهي إذ تفرض اعتبارها في عملية التغيير فإنها في ذات الوقت موضوع التغيير والتقويم، والساحة التاريخية والفعل التاريخي في إطارها إنما يتضمنان عناصر ثلاثة ذات أهمية قصوى تشكل في ذات الوقت عناصر عملية التغيير، وذلك يتأسس على معادلة مالك بن نبي من أن الحضارات = إنسان + تراب + وقت. فمشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، وكي نقيم حضارة لا يكون ذلك بأن تكدس المنتجات وإنما بأن تحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها.

وإذا كان (الإنسان) في حكم تعاليم الإسلام مخلوقا مكرما بالعقل والبيان والإرادة، وكانت الدنيا هي الإطار المكاني لنشاط الإنسان على اختلاف مجالاته ولعبادة ربه في كل حالاته فإن الوعي بالإطار الزماني لنشاط الإنسان له قيمته الحضارية الكبرى إلى جانب قيمتي الإنسان والمكان[1].

الزمان والمكان وعناصر التغيير:

يتعدد الطرح الوضعي لتفسير مقولة الزمان والمكان بما يصعب معه القول أن (هناك) مفهوما محددا لها، هذا التعدد جعل توظيفها غير عملي وغير قابل للتجسد في أداء حياتي فضلا عن استحالة تجسدها في علمية تربوية على المستوى المجتمعي.

والرؤية الإسلامية ـ كما تقضي نصوصها ـ ترى أن مقولتي الزمان والمكان[2] هي من صنع الله (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ) [3] لقد خلقهما الله وسخرهما للإنسان ليكونا وعاء لتعقله ولعمله فهما متعلقان بالإنسان.. لقد سُخرا له ليمارس حياته ويدرك قدرة الله وليشعراه بذلك: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا)[4].

وليكونا شواهد عليه يوم القيامة، أنهما في دقائقهما علامات متتابعة تذكر الإنسان بحياته ليتدارك أمره، فيثري حياته بالاهتداء والهدى أو يفقرها بالسلبية والانحراف.

وليس للزمان أو للمكان قيمة في ذاتهما ـ من وجهة النظر الإسلامية، أنهما دلالات على خلق الله وشواهد على الإنسان وعمله، فلا قيمة لزمان يمر بالإنسان دون أن يكون مفعما بالإيجابية

---

[1] انظر في ذلك الارتباط بين عناصر الفعل التاريخي:
د. محمد فتحي عثمان، **القيم الحضارية في رسالة الإسلام**، السعودية، الدار السعودية للنشر، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ص ٩١.
أنظر كذلك رؤية مالك بن نبي في معادلته الحضارية التي تشكل حاصل الإنسان والتراب والوقت:
مالك بن نبي، شروط النهضة..، **مرجع سابق**، ص ٦٤ وما بعدها.
مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت دار الفكر، ط٢، ١٩٧٠، ص ١٠٧-١٠٩.
شايف عكاشة، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي**: دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عن مالك بن نبي، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ١٠٥-١١٠.

[2] يقسم د. عبد العزيز كامل، التصور القرآني للزمان في مقال طريف له إلى أربعة أنواع: الزمان الكوكبي، ما قبله وما بعده، والزمان النفسي، ويعني القرآن بأجزاء الزمان بقدر ما تساعد على توضيح القصص القرآني، معرفة واعتبار، وهو يكتفي فيها أحيانا بالآمال، إذا كان وحده يغني والقصة في القرآن مرتبطة بالهدف وهو العبرة دون اقتصار على مجرد المعرفة .، ص ١٢-١٧.
أنظر أيضا في وجهة نظر الكاتب في مدى عناية القرآن بالمكان (المسجد الحرام منطقة القلب) دائرة الغزوات، دائرة معظم أحداث القصص القرآنية، وما وراء الدائرة الثالثة حيث يذكر القرآن قصص لم يذكر الله مكانها).
د. عبد العزيز كامل، "القرآن والتاريخ"، مجلة **عالم الفكر**، الكويت: المجلد (١٢) العدد (٤) يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٨٢، ص ١٢-١٧، ص ٢٢.

[3] **التوبة**/ ٣٦.

[4] **الفرقان**/ ٦٢.

ومليئا بالأداء الإيماني المنضبط، المتجه نحو مرضاة الله، مهما طال هذا الزمان، إن دهرا يمر بالإنسان ولا تتجدد فيه نفسيته ولا يقوى فيه ارتباطه بالله لهو زمن لا وزن له، بل أنه نوع من الران أو الوقر: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)[1]، إنه غفلة عن الخير.
والزمان والمكان تجمع بينهما الحركة، حركة الزمان وحركة المكان (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)[2]. وهي حركة مقدرة من عند الله تقديرا يدرك معه الإنسان ــ المتعقل عظمة خالقه فيعبده ولا يعبد غيره.
ثم إن الزمن الماضي بالنسبة للإنسان ــ من وجهة النظر الإسلامية ــ لا قيمة له في ذاته وإنما فعل الإنسان هو الذي يكتسب قيمة تعلوا على الزمان وعلى المكان وإن فعل في زمن محدد ومكان معين، ففعل الإنسان هو الذي يعطي هذين الوعائين قيمة، لذلك يسأل الإنسان يوم القيامة عن عمره فيما أفناه، ويشهد معه أو عليه كل مكان فعل فيه فعلا، كما تشهد معه أو عليه كل لحظة زمان أدى فيها عملا، وكذلك تشهد جوارحه له أو عليه مستشهدة بزمان ومكان كما تشهد له أو عليه كل أداة أو شيء استعمله أو كان له موقف متعلق به.
لقد ذكرت أفعال الأتقياء والظالمين من العباد والأمم والحكام كأمثلة في القرآن، دون ذكر الزمان الذي حدث فيه الظلم أو أحسن فيه العمل ودون ذكر ذلك المكان في الغالب.
ولم يرتبط القصص القرآني بتاريخ محدد، وإنما ركز على تصوير الصراع بين الهدى الذي حمل رايته الأنبياء المرسلون، وبين الضلال واللاجدوى الذي قاده إبليس منذ البداية المبكرة لخلق آدم.. الزمن بالنسبة للإنسان المهتدي مرتبط بالإنسان منفعل بفعله ومتلون بأدائه. الجهاد فرض عين منذ اللحظة التي يطأ العدو فيها برا من ديار المسلمين، والتكليف الشرعي يبدأ منذ البلوغ، والزكاة تستحق منذ بلوغ النصاب،.. والتطبيق فور استنباط الحكم، والصلاة لوقتها، والحج أشهر معلومات، والصيام شهر رمضان، وليلة القدر ليلة عبادة غير محددة، وخير غير محصور. وكل ذلك ربط للزمان بفعل الإنسان، فرمضان هو شهر الصائمين وليس غيرهم وليلة القدر ليلة المتعبد الداعي لا النائم الغافل.. وهكذا.
إن كل هذه العلامات الزمانية ــ وإن حدثت في مكان ما ــ لا تدل بذاتها على مضمون أو مدى محدد فقد يتسع مداها ويتضخم محتواها بما يفعله الإنسان المتهدي فيها (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)[3]، أو يتقلص مداها، وتنكمش أبعادها.
أما بالنسبة لله تعالى فإن الزمان لا شيء (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ)[4]، وكذلك المكان (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ)[5] والمكان لا يقيد الإنسان المهتدي فهو وإن ملأه بالطاعة فإنه لا يحدد فعاليته، فالكون مسخر له، والزمان مقيس بعلمه وأرض ليس فيها هدى أو عزة لا تسعه، إن المكان يكون بالمهتدي المؤمن لا بمعنى أنه يخلقه، بل بمعنى أنه يملؤه عملا وهدى ويعطيه دلالته التي خلق لها. وليس يقصد مكان أو يذكر زمان لذاته بل لأمر فيه هدى من الله (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ

---

[1] المطففين/ ١٤.
[2] يس/ ٤٠.
[3] القدر/ ٣.
[4] القمر/ ٥٠.
[5] البقرة/ ٢٥٥.

مَـــثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا)[1]، (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى)[2]، ولا يذكر مكان في القرآن أو السـنة إلا لأمـر يتعلق بخبر فيه عبرة أو بحكم شرعي فيه خير للإنسان لا لتمجيد المكان فـي ذاته (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ)[3]، (وَاذْكُرْ أَخَا عَـادٍ إِذْ أَنْـذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ)[4]، وقد ورد ذكر أصحاب المكان بدل المكان في مواضع كثيرة من النصوص في القرآن والسنة لأسباب يشملها ما تقدم[5].

ويرتـبط بعناصـر المكان والزمان أمر يتعلق بالإنسان، وهو الموت، الذي لا يعد ـ وفق الـرؤية الإسـلامية ـ انقطاعا في حياة الكائن الحي، مثلما أن النوم لا يشكل انقطاعا في حيـاة الإنسـان، إنـه حادثـة تقع في وقت لا يعلمه إلا الله وفي مكان لا يدري به إلا الله ولسـبب واحد هو انتهاء الأجل.. وهو يحدث من قبل الله ولا يملك أحد غير الله أن يجلبه للمخلوق أو يبعده عنه " وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ"[6]. كما يحدث في حياة الناس وأمام أعينهم لتتم العـبرة مـنها ولتدفع الإنسان على السمو بإنسانيته في معارج الهدى وعلى المحافظة على هـذه الإنسانية باعتبارها الأمانة التي كلف بحملها " الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا" [7].

إن ارتـباط الحياة الدنيا بالآخرة في الرؤية الإسلامية يجعل من الموت حادثة حاسمة يؤثر مـا قبـلها عـلى مـا بعدهـا، وينبغي أن يجري الإعداد لها بالعمل الصالح منذ اللحظة الحاضـرة، إنه انقطاع عن الأداء التكليفي، ولكن قد يبلغ بالإنسان المهتدي أن يشتاقه ليلقى وجـه ربـه، وهـو يذكـره دائما ليدرك ارتباطه بربه، وهو مدعو لتذكرها وتوقعها لأنها الخطـوة التي يلقى بعدها وجه ربه ويبدأ أثرها تقويم أعماله، كما أنه مدعو لفهمها وإدراك وظيفـتها فـي الحيـاة وإلى توظيف هذا الإدراك إسلاميا في اعتقاده وفي تصوراته وفي عمله، إن حتميتها لا تجعلها غولا مخيفا، إذا كانت حياة الإنسان مهتدية، إن الأجل في علم الله ولا يسـتطيع كائن أن ينهي حياة الإنسان إذا لم يحن أجله، عليه أن يكافح ويناضل في حمل الأمانة وتحقيق الاستخلاف حتى آخر لحظة لأنه مجزي بكل ذرة يبذلها " فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ،وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ "[8]، " إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ "[9].. وهـو يتقي أن يفجأه الموت وهو منغمس فيما لا يليق به، فهو إما أن يحمل أوزاره وينوء بهـا ، أو يسـعد بهداه ويهنأ به[10]. " فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ "[11] " وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ "[12].

---

[1] البقرة/ ١٢٥.
[2] البقرة/ ١٢٥.
[3] التوبة/ ٢.
[4] الأحقاف/ ٢١.
[5] أنظـر في مجمل هذه المعاني: د. عبد القادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٢. وفي القرآن رؤية للزمن ، أنظر د. عماد الدين خليل ، القرآن والبعد الزمن، القاهرة، در الاعتصام ١٩٨١م، ص ٧-٢٥.
[6] آل عمران/ ١٥٦
[7] الملك/ ٢.
[8] الزلزلة/ ٧-٨.
[9] النساء/ ٤٠.
[10] د. عبد القادر هاشم، مرجع سابق، ص ٣٢-٣٥.
[11] القارعة/ ٦-٧
[12] القارعة/ ٨-٩

وتـتحدد قيمـة المكـان بالفكرة، إن هجرة المكان أمر مقرر إذا ما تعارض القيام فيه مع العقيـدة والحفاظ عليها[1]، كما أن الرؤية الإسلامية نقلت لفظ الهجرة من صورته الضيقة المباشـرة التي تتركز على الانتقال المكاني إلى الهجرة كسلوك وجعلت من الغربة سلوكا قبل أن تكون غربة مكان[2].

الهجـرة موقف يرتبط بمقصد، موقف من المجتمع والحياة، واغتراب يهدف إلى الأفضل، ولا يشـترط فيها دائما تغيير الموقع المادي بالرحيل عنه إلى موقع جديد وإنما يستطيع أن يهاجر وهو في مكانه، أي يهاجر فكريا وأن يشارك حيث يكون في بناء حياة جديدة[3].

المكـان ــ إذا ــ فـي الرؤية الإسلامية وكذلك الزمان نعمة أنعمها الله على الإنسان المهتدي فـي الحياة الدنيا، فهو ذاكر في الزمان، عابد في المكان، وذكره وعبادته أداء إيماني يشمل كل عمـل مهتد في حياته وهو مؤمن بأن الله منحه القدرة على الاختيار وتحمل مسؤولية المواقف الـتي يواجهها وفي نفس الوقت هو مؤمن بان الله قدر حركاته وسكناته في الزمان والمكان، وسـخر له هـذه الـبعدين لارتباطهما الدنيوي بخلقه وحياته ، لعلاقتهما الأخروية بمعاده، قال تعـالى " فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِيـنَ تُظْهِرُونَ "[4] أي اذكروا الله في كل الأوقات وأينما وجدتم وسبحوه بكرة وعشياً قبل أن يدرككـم الموت، فتنتهي الفرصة التي فتحت أمامكم للعمل والتنافس في مرضاة الله وفيما يليق بعباده المهتدين المكرمين الذي استخلفهم في الأرض.

الإنسان:

هـو أهـم عناصر عملية التغيير والفعل التاريخي "والإنسان كائن حضاري معقد لا بد أن تخضـع دوافعـه إلى تـربية شاملة متوازنة تراعي كيانه من حيث هو كل، و أية تجزئة للإنسـان وفهمه في ضوء جزء منها ستقود إلى خطأ علمي كبير يضيع كثيرا من الحقائق الطـبيعية فـي حياتـه النفسـية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذلك فقد حدث في العصـور الأخيرة طمس واضح لشمولية الإنسان ومعالمها الكلية، بناء على دراسته دراسة مجـزأة، والـنظر إليـه مـن زاوية معينه، وسحب نتائجه على الكل الشمولي، والمنهج الـتغييري الإسـلامي إذ يـتميز بأنه ليس منهجا بشريا وضعيا، فإنه يمتاز بتأسيسه على الشمول والترابط والتوازن في وحدة متناسقة لا تستطيع أن تفصل جزءا عن جزء، وعلى هـذا يبدو منهج التغيير الإسلامي منهجا شاملا لتحريك طاقات الإنسان كافة. ويخرجها من

---

[1] الزمخشـري ، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٣هـ ج١، ص ٢٢٢. سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي، **مرجع سابق**، ص ٢٥١ وما بعدها.

سـيف الديـن عبد الفتاح، **أسباب ومتغيرات هجرة الكفاءات العلمية العربية**: دراسة من خلال المنظور الحضاري، بحث غير منشور، القاهرة، ١٩٨٣.

[2] انظر بصفة أساسية مفهوم الهجرة كما يحدد عناصره وتصنيفاته: الإمام ابن قيم الجوزية ، **الرسالة التبوكية: زاد المهاجر إلى ربه**، تقديم: د. محمد جميل غازي، القاهرة، مكتبة المدني، د.ت.

وفي مفهوم الغربة الحافظ ابن رجب الحنبلي، كشف **الكربة في وصف حال أهل الغربة**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة، المكتبة القيمة، ١٩٨٢، ص ٩ وما بعدها.

[3] د. عبد العزيز كامل، "الشباب من الاغتراب إلى البناء" مجلة **المسلم المعاصر**، بيروت، السنة التاسعة، العدد (٣٥) رجب ــ رمضان، ١٤٠٣هـ ، ص ١٩-٢٠.

[4] **الروم**/ ١٧-١٨.

عالم القوة إلى عالم الفعل وينظمها ويحركها في الاتجاهات التي تنسج مع أصل تكوينها[1].

وقــد روى القــرآن كيــف خلق الإنسان وتضمن ذلك تقرير مكانة هذا المخلوق وطاقاته وإمكاناتــه الــروحية والنفسية والعقلية واللغوية التي زوده بها الخالق (خَلَقَ الْإِنسَانَ،عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)[2]، ونتيجة لما وهب الله هذا الإنسان من قدرات. استطاع أن يتعرف على النواميس والقــوى الكونيــة ويستخدمها برعاية من الله وتسخير منه، وبهذه الطاقات والقدرات التي منحها الله للإنسان وبما سخر له من طاقات الكون وبما أنزل إليه من هداية الوحي تحققت كــرامة الإنسان بين خلق الله وتهيأ له أن يصنع الحضارة وينشرها، وحين يعطل الإنسان قدراتــه النفســية العقلية العليا ويحصر نفسه في نطاق وجوده البيولوجي (الجسدي) وحده فإنما يعطل خصائصه وميزاته فيرتد حيوانا لا يقيم حضارة إذا يفتقد النظرة الجامعة للكون والأســاس الفكري للحضارة، وعلى العكس من ذلك يرشد الإنسان حين يصون خصائصه وميزاته الإنسانية وينميها بهداية الله.
وهــو أي الإنسان ــ يواجه منذ وطئت قدماه الأرض صراعا يتمثل في إبليس الذي يحاول باســتمرار وعلى مستوى الفرد والجماعة أن ينحرف به عن الصراط المستقيم في كل أمر من أمور حياته وحتى في جوارحه ونوازعه، إنه يحاول بالأساس صرف الإنسان عن الخط الكــريم الذي كلف بالسير فيه، وعن سموه الإنساني الذي لا يتحقق ــ حسب وجهة النظر الإســلامية ــ إلا بارتــباطه بــالله وتجاهه نحو مرضاته، وبهذا السمو يحقق عبوديته لله واستعماره للأرض ورعايته لما سخر له وقيامه على شؤون الحياة قياما مهتديا، إن الإنسان ــ فــي الــرؤية الإسلامية ــ هو المسؤول عن قيادة هذه المعركة في ظل ما أنزل الله من تشريع، وهو مسؤول عن الانتصار فيها، لأنه وضع في أسمى موضع من الوجود وإلى أمد محدود لم يقدر سدى ولم يحدد عبثنا (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ)[3].
فالإنســان مؤتمــن على ما في هذا الكون، وهو مؤتمن على جوارحه وعلى مراحل حياته وعــلى صــحته وعلى سقمه، وعلى سمعه وعلى بصره وعلى ذريته وماله وما يتعلق به ومــن يلحق به، وهي أمانة لم تنط بمخلوق آخر، إن نوازعه تنافسه وتضغط عليه وتحاول قيادتــه وحياتــه محدودة وتصرفاته محسوبة، ومواقع الزلل والعثار كثيرة وعدوه متربص به، وفي هذا الخضم تتحقق إنسانيته.
والــرؤية الإســلامية فــي كليتها تطمح ــ في إطار منهاجية التغيير والاستخلاف ــ أن تضــبط عمــلية هدايــة الإنسان وأن تنظمها منهجا واتجاها وغاية، وأن تحافظ بذلك على تفــرده فــي الجماعــة المهتدية، ولتكون رؤية هذا الإنسان ومعرفته ممكنة ، وبالتالي فهي تطمــح أن تجعل أسس تربيته وأهدافها متفقة مع تكريمه واستخلافه في الأرض، إنها ترى أن الإنســان فــي كــل عصر وفي كل مكان من حيث تركيبه الجسدي وغرائزه وحاجاته العضــوية هــو هــو لا يــتغير، وإن نسيجه الفطري الأساسي المتمثل في آدم لم يتغير، بيولوجيــا مــثل الــنحل أو النمل، بل تدخل في استجاباته مفاهيمه وعلاقاته التزاماته، إن تصــرفاته الســلوكية مرتــبطة بمفاهيمه التي تتكون لديه بناء على وجه نظره في الحياة،

---

(1) د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧١-٧٦.

(2) الرحمن/ ٣-٤.

(3) المؤمنون/ ١١٥.

وليســت تصرفات بيولوجية ولذلك ينبغي أن تكون شخصيته مهتدية نفسية وعقلية وسلوكا وحيــاة لأنه في غياب الاهتداء تعمل غرائزه ونوازعه عن المستوى البيولوجي الحيواني، وقــد تســيطر على قياده فردا وجماعة وتقوده إلى المستوى غير الإنساني، الاهتداء ليس فكــرة مجردة بل هو اعتقاد وينبثق عنه تشريع ينظم الحياة ولذلك فهو ـ من وجهة النظر الإســلامية ـ لا يمكن أن يصدر عن الإنسان، أو أن يتوصل إليه بالدراسة والبحث بل لا بــد مــن رســالة سماوية تحمل مفصلا للإنسان، ابتداء، " وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ"[1].

والــرؤية الإســلامية تقضي بأن الهدى الذي تضمنته الرسالة الإسلامية هو أساس صالح وقطعــي الدلالــة لأيــة نظرية في مجال دراسة الإنسان وتربيته ورفع مستوى حياته[2]، الاهــتداء إذن ليس سوى المحتوى الداخلي للإنسان الذي يشكل أساس حركة التاريخ وبما يشــمله مــن فكــر وإرادة (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ). بحيث يعتبر تغيير ما بالنفس التغيير الأساسي بينما يعد تغيير ما بالقوم التغيير التابع المترتب على ذلك الــتغيير في حالة القوم النوعية والتاريخية الاجتماعية وعلى العموم الحضارية، والمحتوى النفسي والداخلي للأمة لا للفرد هو الذي يعتبر الأساس وقاعدة للتغيير وللحركة التاريخية، والــرؤية الإســلامية تؤمن بأن العمليتين يجب أن تسير جنبا إلى جنب[3]، فالقرآن يعرض لحالــة من حالات انفصال عملية البناء الخارجي عن عملية البناء الداخلي، وقال سبحانه " وَمِــنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ، وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ "[4].

وعــلى هــذا فــإن الــبحث في الإنسان ـ الفرد ـ لا بد أن يقود إلى الإنسان في مجتمع (جماعــة ـ أمــة) ذلك أن الفعل يتعدى الفاعل نفسه ويكون أرضية (الجماعة) التي يكون هــذا (الفــرد) ، جزءا منها وفي القرآن الكريم نجد تمييزا بين عمل الفرد وعمل المجتمع، فقــد تحدث عن (الفرد)، وتحدث عن كتاب (للأمة)، كتاب يحصي على الفرد عمله وكتاب يحصــي عــلى الأمة عملها، وهذا تمييز دقيق بين عمل الفرد وبين عمل الأمة (وَتَرَى كُلَّ أُمَّــةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ، هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُمْ بِــالْحَقِّ إِنَّــا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[5]. بينما يعبر القرآن في آية أخرى (وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْــنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ، اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا)[6].

---

[1] **المؤمنون**/ ٧١.

[2] أنظر في تفصيل هذه المعاني: د. عبد القادر هاشم ، **مرجع سابق**، ص ٧٤، ومواضع أخرى متفرقة.

[3] باقر الصدر ، **مرجع سابق**، ص ١٤٠-١٤٤.

[4] **البقرة**/ ٢٠٤-٢٠٥.

[5] **الجاثية**/ ٢٨-٢٩.

[6] **الإسراء**/ ١٣-١٤

وموضــوع الإنسان في الرؤية الإسلامية حظي بكتابات كثيرة أهمها: د. أبو اليزيد العجمي، حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، سلسلة **دعوة الحق**، مكة المكرمة، رابطة العالم الإسلامي، محرم ١٤٠٤هـ، أكتوبر ١٩٨٣م، ص ٦٧ وما بعدها.

سيد قطب، **مقومات التصور الإسلامي**، بيروت، القاهرة، دار الشروق، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٧م، ص ٣٦١-٣٧٦.

سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، بيروت: دار الشروق، ط٥، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ص ٣١-٣٢، ص ١٧١-١٧٤.

محمد قطب ، **منهج التربية الإسلامية**، القاهرة، دار العلم، ط٢، د.ت، ص ١٩ وما بعدها.

أنظر بصفة خاصة تلك النظرات القيمة: =

المطلب الثاني

التغيير: المسار والمقصد

أولا: التغيير ومهمة الاستخلاف:

وفــق الرؤية الإسلامية في أصالتها لا يمكن أن تؤدي عناصر الفعل التاريخي (الزمان ــ المكــان ــ الإنســان) فعاليتها في عملية التغيير إلا برابط بينها جميعا، يشكل مقوما أساسيا للعلاقة الاجتماعية، ألا وهو الاستخلاف.

ويحقــق الــنص القرآني هذه المهمة حيث يتحدث عن الزمان (الذي ارتبط بخلق الإنسان الأول)، ويــتحدث عن المكان الممثل في الأرض، وعن الإنسان ووصفه من خلال المهمة المــنوطة بــه "الاستخلاف"[1]. والاستخلاف وفق هذا الفهم هو العلاقة المعنوية التي تربط الإنســان بــالأرض والطــبيعة مــن ناحيــة، وبأخيه الإنسان من ناحية أخرى وإذا كانت المجــتمعات البشرية جميعا تشترك بالعنصر الأول والثاني، فإن العنصر الثالث إنما يشكل محــور الــتميز والاختصــاص، إنه عنصر العلاقة المعنوية حيث تختلف المجتمعات في طبيعة هذه العلاقة وكيفية صياغتها، وهو أهم المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية والتي طرحها القرآن تحت مسمى "الاستخلاف".

والاستخلاف -على هذا النحو- هو العلاقة الاجتماعية الشاملة والحقيقية المعنوية الأساسية مــن خــلال رؤية القرآن بما يفترضه من أطراف "مستخلف -مستخلف عليه- مستخلف" ويشــكل عنصــر المســتخلف الأساسي في تكوين علاقة الاستخلاف، إذ لا استخلاف بلا

--بديع الزمان الإمام سعيد النورسي، **من رسائل النور** (الإنسان والإيمان نقلها من التركية إلى العربي: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٣، ص ٩٢-١٤٧.

أنظر أيضا: د. سيد عبد الحميد مرسي، **النفس المطمئنة**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٣م، المقدمة ص ٥-١١.

صلاح الدين الأيوبي، **الإسلام والتمييز العنصري**، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٤٩١هــ، ١٩٨١م، ص ١٤٢ وما بعدها.

عبد الله خليفة، **مهمة الإنسان كما حددها القرآن**، القاهرة: مكتبة روز اليوسف، ١٩٨٠م، ص ٨ وما بعدها.

أنظــر أيضــا: د. جمال الدين محمود، **أصول المجتمع الإسلامي**، القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هــ ١٩٨٣م، ص ٥٧-٧٥.

أنظر: الراغب الأصفهاني، الذريعة، **مرجع سابق**، ص ٦٩-٩٢.

أنظــر أيضا كتابات الحافظ ابن أبي الدنيا التي تسهم في بناء الرؤية الإسلامية للإنسان، خاصة: الحافظ بن أبي الدنيا، **محاسبة النفس**، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة: مكتبة القرآن، الرياض، مكتبة الساعي، ١٩٨٧، ص ٢٨ وما بعدها.

أنظر د. علي شريعتي، **الإسلام والإنسان**، القاهرة: كتاب المختار الإسلامي، د. ت ص ٢-٤٢.

أنور الجندي، **الإنسان: إرادة وحرية و مسؤولية** ، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت، ص ٣ وما بعدها.

د. فاروق أحمد دسوقي، **نظرات في القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان** ، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٣م، ص ٧ وما بعدها.

د. محمــد أحمــد العــزب، "خلق الإنسان في ميزان القرآن" ، مجلة **الأمة**، قطر: العدد (١٠) السنة الأولى، شوال ١٤٠١هــ، أغسطس ١٩٨١، ص ٨١-٨٤.

عمــار الديــن خليل، "الإسلام يستقبل قرنه الخامس عشر، الإنسان المسلم هو التقدمي"، مجلة **الدوحة**، قطر، العدد (٥٨) السنة الخامسة، ذو الحجة، ١٤٠٠هــ أكتوبر، ١٩٨٠، ص ٢٧-٣٠.

علي عيسى عثمان، "الإسلام اكتشف الإنسان"، مجلة **العلوم الاجتماعية**، الكويت، عدد خاص، صيف ١٩٨١م، ص ٣٥-٤٩.

Ali Shar'ati, **On the Sociology of Islam**, Translated by: Hamid Algar, Berkeley Mizan Press 1979, PP.70-81.

[1] " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ " (**البقرة/ ٣٠**).

" إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ " (**الأعراف/ ٦٩**)، " هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ." (**فاطر/ ٣٩**)، "يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَــلِيفَةً فِــي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (**ص/٢٦**)، " إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا " (**الأحزاب/ ٧٢**).

مستخلف وهو الله سبحانه وتعالى، وهذا يعني أن الاستخلاف حركة حياة ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالمقصد الشرعي الأعلى والمركزي "التوحيد" والمستخلف هو الإنسان (لا الفرد) ولكن الإنسانية ككل[1]، والمستخلف عليه هو الأرض وما عليها، وتصير العلاقة الاجتماعية ذات التأسيس المعنوي ضمن صيغة الاستخلاف ترتبط برؤية متكاملة ومتميزة في آن واحد نحو الحياة والكون من خلال الفهم الصحيح لمقصد التوحيد، حيث تنطلق هذه الرؤية من أنه لا سيد ولا مالك ولا إله للكون والحياة إلا الله سبحانه وتعالى، إن دور الإنسان في حركته إنما يشكل الاستخلاف جوهره، أي علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان ـ أيا كان مركزه الاجتماعي ـ هي علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤديا لواجبه بهذه الخلافة[2]. وصيغة الاستخلاف التي تؤكد على صيغة الدين في الحياة قد عرضت على مستويين:

---

[1] فالخلافة التي تتحدث عنها الآيات المذكورة آنفا ليست استخلافا لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كله، للإنسانية على امتدادها التاريخي، ولما كانت الجماعة البشرية هي التي منحت ـ ممثلة في آدم ـ هذه الخلافة فهي إذن المكلفة برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية، بوصفها أمانة عظيمة ينوء الكون كله بحملها.
أنظر في تفصيل ذلك: محمد باقر الصدر، **خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء**، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩، ص ١٣-١٤.

[2] وهذا يعطي مفهوم الإسلام الأساسي عن الخلافة، وهو أن الله سبحانه وتعالى أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعماره اجتماعيا وطبيعيا وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفة عن الله.
وعملية الاستخلاف الرباني للجماعة على الأرض بهذا المفهوم الواسع تعني:
أولا: انتماء الجماعة البشرية إلى محور واحد وهو المستخلف أي الله سبحانه وتعالى الذي استخلفها على الأرض بدلا عن كل الانتماءات الأخرى والإيمان بسيد واحد ومالك واحد للكون ، كل ما فيه وهذا هو التوحيد الخالص الذي قام على أساسه الإسلام وحملت لواءه كل ثورات الأنبياء تحت شعار لا إله إلا الله.
ثانيا: إقامة العلاقات الاجتماعية (الفكرية والاقتصادية والسياسية والثقافية) على أساس العبودية المخلصة لله وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء التي تمثل ألوان الاستغلال والجهل والطاغوت "مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا " (**يوسف/ ٤٠**) .
ثالثا: تسويد روح الأخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية بعد محو ألوان الاستغلال والتسلط فما دام الله سبحانه وتعالى أحد ولا سيادة إلا له، والناس جميعها عباده ومتساوون بالنسبة إليه فمن الطبيعي أن يكونوا أخوة متكافئين في الكرامة الإنسانية والحقوق، ولا تفاضل ولا تمايز إلا على أساس العمل الصالح تقوى أو عملا أو جهادا، " وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى " (**النجم/ ٣٩**).
رابعا: إن الخلافة استئمان ولهذا عبر القرآن الكريم بالأمانة، والأمانة بدورها تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب إذ بدون إدراك الكائن أنه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة أو يختار لممارسة دور الخلافة " إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا " (**الإسراء/ ٣٤**).
خامسا: والمسؤولية علاقة ذات حدين فهي تعني الارتباط والالتزام، فالجماعة البشرية التي تتحمل مسؤوليات الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله ولهذا فهي غير مخولة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله سبحانه وتعالى لأن هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف وإنما تحكم بالحق وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده، وبهذا تتميز خلافة الجماعة بمفهومها القرآني والإسلامي عن حكم الجماعة في الأنظمة الديمقراطية الغربية فإن الجماعة في هذه الأنظمة هي صاحبة السيادة ولا تنوب عن الله في ممارستها ويترتب على ذلك أنها ليست مسؤولة بين يدين أحد وغير ملزمة بمقياس موضوعي في الحكم بل يكفي أن تتفق ولو كان هذا الشيء مخالفا.، وعلى العكس من ذلك حكم الجماعة القائم على أساس الاستخلاف فإنه حكم مسؤول والجماعة فيه ملزمة بتطبيق الحق والعدل ورفض الظلم والطغيان وليست مخيرة بين هذا وذاك حتى أن القرآن الكريم يسمى الجماعة التي تقبل بالظلم وتستسيغ السكوت عن الطغيان بأنها ظالمة لنفسها ويعتبرها مسؤولة عن هذا الظلم وظالمة برفضه بأي شكل من الأشكال ولو بالهجرة والانفصال إذا تعذر التغيير قال الله سبحانه وتعالى: " إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا " (**النساء/ ٩٧**).
وتعني المسؤولية من ناحية أخرى أن الإنسان كائن حر، إذ بدون الاختيار لا معنى للمسؤولية ومن ذلك بالإمكان أن يستنتج من جعل الله خليفة في الأرض، وبإمكانه أن يفسد أيضا وبإرادته واختياره يحدد ما يحققه من هذه الإمكانات "إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا " (**الإنسان/٣**).
أنظر في ذلك: محمد باقر الصدر : المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ص ١٢٥-١٣٦.
محمد باقر الصدر : خلافة الإنسان، **مرجع سابق**، ص ١٤-١٩.

المستوى الأول:
بوصفها فاعلية ربانية متمثلة في العطاء والعدل الإلهي " إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" بما يمثل الدور الإيجابي والتكريمي من رب العالمين للإنسان.
المستوى الثاني:
بارتــباط تــلك الخلافــة بالإنســان، أي من زاوية التقبل الإنساني لهذه الخلافة، والعلاقة الاجتماعية بدورها ــ كما أشر الباحث آنفا ــ تتضمن علاقتين مزدوجتين:
الأولى: علاقــة الإنســان مع الطبيعة من خلال استثمارها ومحاولة تطويعها وإنتاج حاجته الحياتيــة مــنها، ويظل التناقض بين الإنسان والطبيعة هو المشكلة الرئيسة في هذه العلاقة التي تجد حلها بمعرفة الطبيعة وأسرارها ومكوناتها بما يزيد من الخبرة والممارسة.
والــثانية: علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان في مجال توزيع الثروة، أو في سائر المعاملات الاجتماعية أو في مجمل أوجه التفاعل الحضاري بين الإنسان ونظيره ، يتخذ التناقض في هذه العلاقة صيغا متعددة، وإن كانت في مجملها تأخذ صورة التناقض ما بين القوي والضعيف.
وتشــكل الــرؤية الإسلامية، وبصدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، نظرة معمقة لا تقتصر على لون من التناقض ولا تهمل ألوانا أخرى منه، إذ تستوعب كل أشكاله على مر التاريخ وتــنفذ إلى عمقهــا وتكشف حقيقتها الواحدة، تربط جميعا بالتناقض الأعمق داخل الإنسان (ما بالنفس).
ومــن هنا فإن تلك الرؤية تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل في المحتوى الداخلي للإنسان بالأســاس، والــذي يــتزامن معــه تصفية التناقضات الاجتماعية على الساحة وتركز هذه الــرؤية عــلى أن تــرك ذلــك المعين من التناقض داخل ما بالنفس على حاله والاشتغال بتصــفية التناقضات البادية فقط، إنما تشكل تجاهلا لما يفرزه ذلك المعين من صيغ أخرى للتــناقض، ومــن ثم تخلص تلك الرؤية إلى ضرورة العمل على كلا المستويين (تغيير ما بالنفس وتغيير ما بالقوم)[1].
والعلاقــة الاجــتماعية إذا تــتميز بالاســتقلال النسبي لنمطها، إلا أن ذلك لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل بينهم ، وهو ما يتخذ شكلين:
الأول: يبرز فيه مدى تأثير خط علاقات الإنسان مع الطبيعة على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان.
والثاني: يبرز فيه مدى تأثير علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان على علاقات الإنسان مع الطبيعة.
وتعبر الرؤية القرآنية أبلغ تعبير عن هذه الشكلين، حيث تبرز العلاقة الأولى أنه كلما نمت قــدرة الإنســان واتسعت سيطرته على الطبيعة ووسائل إنتاجها تحققت بذلك إمكانية أكبر للاستغلال على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان[2]، فحركة الإنسان وفق هذه الرؤية هي التي تصنع الاستغلال.
وهــذا هو الفرق بين الرؤية الإسلامية والرؤية المادية التاريخية التي اعتقدت بأن الآلة هي التي تصنع الاستغلال وتشكل النظام المتناسب معها، بينما الرؤية الإسلامية تجعل من دور

---

(١) والتحفظ على الرؤية الماركسية في هذا المقام أمر واجب، ذلك أن التناقض الطبقي ليس هو الشكل الوحيد من أشكال التناقض، كما أنه ليس هو التناقض الرئيس بالنسبة إلى تلك الأشكال، وإنما هي في مجموعها وليدة تناقض رئيس داخل المحتوى الإنساني الذي يفرز دائما وأبدا صيغا متعددة من التناقض.
(٢) يؤكد القرآن، هذا المعنى، " كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى،أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى " (**العلق**/٦-٧)

الآلـــة قاصرا على الإمكانية والفرصة والقابلية لا الصانع، بينما الصانع هو الذي يتصرف إيجابـــا أو ســـلبا، أمانـــة وخيانة، وصمودا وانهيارا، صلاحا وفسادا وفقا لمحتواه الداخلي ولمثله الأعلى، ومدى التحامه والتزامن مع هذا المثل الأعلى.

أمـــا العلاقـــة الـــثانية فتـــبين أنـــه كـــلما جسدت علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان العدل والإصـــلاح وابـــتعدت عـــن أي لـــون من ألوان الظلم والاستغلال كما ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة و أعطت المخبوء من ثرواتها ونزلت البركات[1].

وخلاصـــة القـــول أن مجـــتمع العـــدل هو الذي يصنع الازدهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومجتمع الظلم هو الذي يؤدي إلى انحسارها[2].

ثانيا: التوحيد المقصد الأعلى لعملية التغيير:

غـــني عـــن الـــبيان أن المقاصد ترتبط بالاستخلاف من خلال (الإنسان ــ الخليفة) الذي يجســـد محـــتواه الداخلي تلك المقاصد التي تحرك التاريخ وتنبثق من المثل الأعلى وتعود

---

[1] هـــذه العلاقة أكدها القرآن في آيات كثيرة " وأَلَّوْ استَقامُوا علَى الطَّرِيقَة لأَسقَيْناهُمْ ماءً غدقًا " (**الجن/ ١٦**) ، " ولوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا الـــتَّوْراة والْإِنجيل وما أُنزِل إِليهِمْ منْ ربِّهِمْ لأَكلُوا منْ فوقِهِمْ ومنْ تحْتِ أَرْجُلِهِم" (**المائدة/ ٦٦**)، " ولوْ أَنَّ أَهْل الْقُرى آمنُوا واتّقوْا لفتحْنا علَيْهِمْ بركَاتٍ منَ السَّماء وَالْأَرْض ولَكنْ كذَّبُوا فأَخَذْناهُمْ بمَا كانُوا يَكسِبُونَ" (**الأعراف/٩٦**).

[2] وفق هذا الإطار يشكل الاستخلاف جوهر المنظور الحضاري وتحقيق عملية الإنماء وفق شروط الرؤية الإسلامية وعناصرها ويشكل نظرية متكاملة يمكن قياس حركة الإنماء عليها.

فالاســـتخلاف أولا إذ يتخذ من التوحيد نقطة انطلاقه من حيث هو تعبير عن علاقة بين الإنسان (المستخلف) وبين الله عز وجل الـــذي اســـتخلفه، علاقة طاعة واستجابة وعبودية، ومن ثم فإن الخلافة الربانية للجامعة البشرية وفقا لركائزها المتقدمة تقضي بطبيعتها على كل العوائق المصطنعة والقيود التي تجمد الطاقات البشرية وتهدر إمكانات الإنسان وبهذا تصبح فرص النمو متوفرة توافرا حقيقيا، أي أن الاستخلاف بذلك متطلب أولي سابق على عملية الإنماء ذاتها.

كما أنه شرط أساسي لتحقيق عملية الإنماء وعلى مقتضاها، فإن النمو الحقيقي في مفهوم الإسلام أن يحقق الإنسان الخلافة على الأرض بتلك القيم التي يؤمن بتوحيدها جميعا في الله عزل وجل الذي استخلفه واسترعاه أمر الكون، متبعا أوامره مجتنبا نواهيه ، وكـــلما تصاعد الإنسان في حركته وفق مقتضيات الخلافة سجل بذلك انتصار وفق مقاييسها الربانية واقترب نحو الله في مسيرته الطويلة التي لا تنتهي إلا بانتهاء شرط الخلافة على الأرض (يَاأَيُّهَا الْإِنسانُ إِنَّك كادحٌ إلى ربِّك كدْحًا فملَاقيه) (**الانشقاق/٦**).

وهو ثالثا إذ يشكل المسار، فإنه يتجه للوصول إلى المقصد الأعلى النهائي المتمثل في التوحيد، فالخلافة ليست إلا حركة دائبة نحو مـــنظومة مـــن القيم (الخير العدل..) لا تتوقف لأنها متجهة نحو المطلق، وأي هدف ــ كما سنرى لاحقا ــ سوى المطلق (الله سبحانه وتعالى) سوف يكون هدفا محدودا، سوف يجمد الحركة ويوقف عملية النمو في خلافة الإنسان وعلى الجماعة التي تتحمل مســـؤولية الخلافـــة أن توفر لهذه الحركة الدائبة نحو مقصدها الأعلى كل الشروط، وتحقق لها منهجها اللازم وتصوغ العلاقات الاجتماعية على أساس من الركائز المتقدمة للخلافة الربانية.

وعـــلى هذا الأساس لم يعد وفق منطق الخلافة للأقوياء المستغلين مرتعا في الخلافة العامة للجماعة البشرية، لأنها ليست إلا أمانة ، ومن خان الأمانة لم يعد أمينا، ولما المستضعفون فمن يولكب منهم الظلم ويسير في اتجاهه ويخضع للاستغلال يعتبر في المفهوم القرآني ظالما لنفســـه، وبالـــتالي خائـــنا لأمانته فلا يكون جديرا بالخلافة ويظل في موقعه من الخلافة، أولئك المستضعفون الذي لم يظلموا أنفسهم ولم يستسلموا للظلم فهؤلاء هم الورثة، " ونُرِيدُ أَنْ نمُنّ على الّذين استُضْعفوا في الْأَرْض ونجْعلهُمْ أئمّةً ونجْعلهُمْ الْوارثين " (**القصص/ ٥**).

أنظر في تفصيل تلك الرؤية: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ص ١٢٥ وما بعدها.

محمـــد باقـــر الصـــدر، خلافة الإنسان، **مرجع سابق**، ص ٢١-٢٢، ص ٣٥. د. فاروق أحمد دسوقي، **استخلاف الإنسان في الأرض**، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت، ص ١٢ وما بعدها.

محمد باقر الصدر، **صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٩،١٩٧٩هـ، ص ١٤-٢٢.

د. عيسى عبده، **بترول المسلمين ومخططات الغاصبين**، مصر: دار المعارف، ١٩٨٣، ص ١٢-١٣.

د. أميرة عبد اللطيف مشهور، **مرجع سابق**، ص ٥٥-٦٣.

البهي الخولي، **آدم عليه السلام فلسفة تقويم الإنسان وخلافته**، القاهرة، مطبعة وهبة، ١٩٧٤، ص ١٢١ وما بعدها.

أنظر: محمد الطاهر بن عاشور : **تفسير التحرير والتنوير**، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٦٤، ج١، ص ٣٧٧.

المودودي، **الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة**، تعريب خليل أحمد الحامدي، الكويت: دار القلم، ط٣، ١٩٧٨، ص ٢٠٧ وما بعدها.

عـــبد المجيـــد النجار، **الإنسان والكون في التربية القرآنية**، تونس : فصل من النشرة الإعلامية لكلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين، العدد (٨) ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م، ص ١٤، ١٦-١٨.

Ali Shri`ati **Op. cit.**, PP. 121-125.

أنظر بصفة أساسية في تعليق الخلافة بالسياسية وعمارة الأرض: الراغب الأصفهاني، الذريعة، **مرجع سابق**، ص ٩٢-٩٨.

إليـــه، وكـــل جماعة اختارت والتزمت مقصدها الأعلى فإنها على وجه اليقين قد اختارت والـــتزمت سبيلها ونهجها، ذلك أن الحركة التاريخية والفعل التاريخي يتميزان بأنهما حركة هادفة، حيث تتمايز الحركة التاريخية بعضها عن بعض بمقاصدها العليا.

ويمكن تقسيم هذه المثل العليا التي تتبناها الجماعات البشرية[1] إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

المـــثل الأعلى المستمد تصوره من الواقع ذاته، وهنا ينتزع المثل الأعلى من واقع الجماعة البشـــرية، ومـــن ثـــم فإن صياغته للمستقبل لا ترتفع على الواقع وتتجاوزه بل تنتزع منه بحـــدوده وظـــروفه، وفـــي هذا الحال يصير المثل الأعلى حالة تكرارية لتجميد هذا الواقع وحمله إلى المستقبل، بحيث يتحول هذا الواقع ذاته من حالة نسبية إلى هدف مطلق.

ويتبنى هذا النوع من المثل العليا لأحد سببين:

الأول: بحكم الإلف والعادة مما يعني أن انتشار ذلك الوضع في قوم يؤدي إلى جمود المجتمع ويجعل من الواقع إلها محولا نسبته ومحدوديته إلى حقيقة مطلقة ومثل أعلى لا يرى وراءه[2].

الـــثاني: التســـلط الفـــرعوني الـــذي يبقي على الواقع بمعاييره ونظمه، ذلك أن أي تطلع للمستقبل وتجاوز للواقع الذي سيطر عليه إنما يشكل زعزعة لاستقرار مكنات هذا التسلط، وعـــلى هذا يصير من مصلحته ـــ على مر التاريخ ـــ أن يحول الواقع المعاش إلى مطلق أو إلـــه أو مثل أعلى لا يمكن تجاوزه بما يحصر الأمة في إطار نظرية وجوده واستمراره وبما لا يجعل لها من فرصة لتفتش عن مثل أعلى ينقلها من الحاضر والواقع إلى المستقبل.

وإذا كـــان الســـبب الأول هـــو داخـــلي بالأســـاس فإن هذا السبب الثاني اجتماعي يرتبط بمجموعة من العلاقات يمكن تسميتها بالفرعونية[3].

القسم الثاني:

المثل الأعلى المشتق من طموح الأمة وتطلعها إلى المستقبل، وهذا المثل الأعلى على الرغم مـــن تطلعه إلى المستقبل إلا أنه محدود ومقيد، وهو إذ يملك جانبا صحيحا إلا أنه يحتوي

---

[1] يعـــبر القـــرآن عن المثل الأعلى في جملة من الحالات بأنه (الإله) وذلك باعتبار أن المثل الأعلى له القيادة والأمر والطاعة والتوجيه، هذه الصفات يراها القرآن للإله ، ومن ثم يعبر عن كل من يكون مثلا أعلى أو من يحتل مقامه بالإله، لأن ذلك يصنع مسار التاريخ ووجهة التغير ومقصده، وقد عبر القرآن عن الهوى بالإله حينما يتصاعد تصاعدا مصطنعا فيصبح مثلا أعلى " أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ " (**الفرقان/٤٣**).

[2] وقـــد عرض القران في مجموعة من الآيات التي تحدثت عن المجتمعات التي واجهت الأنبياء حينما جاءوا بمثل عليا حقيقية تمثـــلت في التوحيد ترتفع عن الواقع وتريد أن تحرك هذا الواقع إلى وضع آخر، فقد واجه هؤلاء الأنبياء مجتمعات سادتها حالة مـــن الألف والعادة واتباع للآباء بما يفيد سيطرة الواقع الموروث على أذهانهم بما لا يؤهله، فضلا عن عدم استطاعته الارتفاع على هذا الواقع " قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ " (**البقرة/ ١٧٠**).
"قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ " (**المائدة/ ١٠٤**) ، " قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ " (**يونس/ ٧٨**)، " أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ " (**هود/٦٢**)، " قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ "(**إبراهيم/١٠**)، " بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ " (**الزخرف/٢٢**).

[3] ســـيعالج الـــباحث هـــذا النمط تفصيلا في إطار إبراز النموذج القرآني للفرعونية والاستبداد وذلك في مقابل نموذج الرابطة الإيمانية السياسية في موضع لاحق.

على إمكانات خطرة تكمن في تحويل المثل الأعلى من تصور وضعي محدود للمستقبل إلى مطلق، إذ سرعان ما يصل إلى حدوده القصوى ويتحول إلى قيد للتطور وعائق له، وحينئذ سيكون عقبة أمام استمرار الإنسان في مسيرته نحو كماله الحقيقي، وهذا المثل في تحويله المحدود إلى مطلق يتضمن تعميمين خاطئين:

أحدهما: يفيد أن هذا المثل يضم كل قيم الإنسان التي يجاهد من أجلها، بينما هو في حقيقته يمثل جزءا من هذه القيم ، فهذا التعميم أفقي خاطئ حيث يعد المثل معبرا عن جزء من أفق الحركة وليس كل ما يملأ أفقها.

ثانيهما: التعميم الزمني الذي يتضمن من خطوات ناجحة تاريخيا ، لكن لا يجوز تحويلها عن حدودها كخطوة إلى مطلق أي إلى مثل أعلى، بحيث تبقى الخطوة كأسلوب ويظل المطلق هو الله سبحانه وتعالى (التوحيد) كمقصد نهائي[1].

والمقارنة بين هذه النوعين من المثل العليا المستمدة من الواقع والمشتقة من طموح محدود للمستقبل، تجعل من الأول امتداد للثاني، ذلك أن المثل الأعلى قد يبدأ مشتقا من طموح محدود ومع استنفاذ طاقاته يصير مثلا تكراريا يتمزق بدوره وتتحول الأمة إلى شبح[2].

القسم الثالث: المثل الأعلى الحقيقي (التوحيد)

يعد التوحيد مثلا أعلى حقيقيا يحل كافة التناقضات ويجبر كل نقص في المثل العليا السابقة، أنه المقصد الأعلى الذي يستحق الكدح الملتزم بمنهج الله كلون من العبادة يتم وفق أقصى درجات التناسب والتناسق مع سنن الله، والاستمساك بهذا المقصد الأعلى والوعي بمنهجه إنما يؤدي إلى تغيير كمي وكيفي على الحركة الإنسانية في عملية التغيير كلية.

---

[1] ذلك أن الإنسان على طريق المسيرة البشرية التاريخية وامتدادها له أفق بحكم تصوره الذهني وحدوده مثل الأفق الجغرافي يجب أن يتعامل معه كأفق لا كمطلق كما يتعامل مع الأفق الجغرافي الذي نراه على البعد المنظور على أنه ليس نهاية الأرض ولكنه أفق، الأمر لا يختلف بصدد الأفق التاريخي الذي لا يمكن تحويله على محدوديته إلى مثل أعلى.

[2] وتمر الأمة فق هذا التحليل في أربعة مراحل تتلخص في:

أ ـ مرحلة فاعلية هذا من المثل وقدرته على العطاء بقدر ما يكون ارتباطه بالمستقبل هذا العطاء أسماه القران بالعاجل، بما تشكله من مكاسب عاجلة لأن عمر هذا المثل في حساب السنة التاريخية قصير، مرهونا بعطاء هذا المثل المحدد، ذلك أن هذا المثل سوف يتحول عند نقطة ما إلي قوة إبادة لكل ما أعطاه من مكاسب، ولهذا أسماه القران "بالعاجل" قال تعالى :" مَنْ كانَ يُرِيدُ العاجلة عجّلْنا لهُ فيها ما نشاءُ لِمنْ نريدُ ثُمّ جعلْنا لهُ جهنّم يصلّاها مذْمُومًا مدْحُورًا، ومنْ أرادَ الآخرة وسعى لها سعْيها وهُو مُؤمنٌ فأولئك كان سعْيُهُمْ مشْكُورًا ، كُلًّا نمدُّ هؤلاء وهؤلاء منْ عطاء ربّك وما كان عطاءُ ربّك محْظُورًا " **(الإسراء/ ١٨-٢٠)**.

فبقدر ما تتبنى الأمة مثلا قابلا للتحريك، يعطي الله ولكن بقدر قابلية هذا المثل يعطي شيئا عاجلا ، وهذه المرحلة ستؤدي إلى مكاسب ولكنها في النظر القراني العميق الطويل الأمد المعتبر للسنين التاريخية مكاسب عاجلة تعقبها جهنم في الدنيا والاخرة.

" ولقدْ أرْسلْنا إلى أُمم منْ قبْلك فأخذْناهُمْ بالْبأْساء والضّرّاء لعلّهُمْ يتضرّعُون، فلوْلا إذْ جاءهُمْ بأْسُنا تضرّعُوا ولكنْ قستْ قُلُوبُهُمْ وزيّن لهُمْ الشّيْطانُ ما كانوا يعْملُون ، فلمّا نسُوا ما ذُكّرُوا به فتحْنا عليْهمْ أبْواب كُلّ شيْءٍ حتّى إذا فرحُوا بما أُوتُوا أخذْناهُمْ بغْتةً فإذا هُمْ مُبْلسُون "**(الأنعام/٤٢-٤٤)**.

ب ـ مرحلة تجمد المثل الأعلى حيث يستنفذ طاقاته وقدرته على العطاء ويتحول المثل إلى تمثال، ولا يبقى مثلا، والقادة الذين كانوا يعطون ويوجهون على أساسه يتحولون إلى سادة وكبراء لا إلى قادة، وجمهور الأمة يتحول إلى مطيعين ومنقادين لا إلى مشاركين في الإبداع والتطور، وهذه المرحلة يصدق عليها القول القراني، " وقالُوا ربّنا إنّا أطعْنا سادتنا وكُبراءنا فأضلُّونا السّبيل" **(الأحزاب/ ٦٧)**.

ج ـ مرحلة الامتداد التاريخي، حيث تتحول السلطة إلى طبقة مترفة خالية من الأغراض الكبيرة مشغولة بهمومها وملذاتها ويصدق على هؤلاء ما عبر عنه القرآن الكريم "وكذلك ما أرْسلْنا منْ قبْلك في قرْيةٍ منْ نذير إلّا قال مُترفُوها إنّا وجدْنا اباءنا على أُمّةٍ وإنّا على اثارهمْ مُقْتدُون" **(الزخرف/ ٢٣)**، إنهم امتداد تاريخي لاباء وتحول من مستوى مثل وعطاء إلى مستوى طبقة مترفة.

د ـ مرحلة تتفتت فيها الأمة وتفقد ولاءها لذلك المثل التكراري، وهي أخطر المراحل حيث يسيطر عليها مجرموها ولا يرعون عهدا ولا ذمة وهذا ما عبر عنه القرآن "وكذلك جعلْنا في كُلّ قرْيةٍ أكابر مُجْرميها ليمْكُرُوا فيها وما يمْكُرُون إلّا بأنْفُسهمْ وما" **(الأنعام/ ١٢٣)**.

أنظر في تفصيل ذلك: باقر الصدر : المدرسة القرانية، **مرجع سابق**، ص ١٤٨-١٧٥.

أما الكمي: فهو يحدث نظرا لأن الطريق إلى المقصد الأعلى الحق (التوحيد) غير متناه، بما يؤكد أن مجال التطور والإنماء قائم ودائم ومفتوح، إنه يواجه بذلك كل المثل العليا المنخفضة والتأليه المزور وكل ما يمكن أن يدخل تحت مسمى "الطاغوت" تلك التي تقف على طريق حركة الإنسان وتحد من إمكانات استخلافه وقيامه على أكمل وجه بمقتضيات " الأمانة".

وبخصـــوص التغيير الكيفي، فإنه يعني أن إيمان الإنسان بهذا المثل الأعلى ووعيه بمنهجه إنما يولد لديه شعورا بعمق المسؤولية وهو ما لا يعد أمرا عرضيا في مسيرة الإنسان، بل هـــو شــرط أساسي في إمكان إنجاح هذه المسيرة[1]، وتبني المسيرة البشرية للمثل الأعلى الحق إنما يتوقف على عدة شروط:

الأول: الرؤية العقيدية الواضحة لهذا المقصد الأعلى (التوحيد) الذي تتوحد فيه كل الغايات والأهداف وتنبثق عنه وترد إليه، والتوحيد بذلك يخلق رؤية واضحة تعني التزام منهج الله لبلوغ مرضاته[2].

الـــثاني: الوعي بعقيدة اليوم الآخر التي تشكل طاقة روحية مستمدة من هذا المثل الأعلى، والـــتي تعـــلم الإنسان أن مصيره على تلك الساحة (دنيا و آخرة) مرتبط بدوره على هذه الســـاحة التاريخية، إنها طاقة تحفظ للإنسان ــ إلى جانب تكريس شعوره بالمسؤولية (دنيا وآخرة) ــ قدرته على التجديد والاستمرار[3].

الثالث: ضرورة مواجهة كل مناقضات هذا المثل بما يضمن له المفعول والفاعلية في حياة المؤمـــنين به، لأنه يناقض كل المثل العليا الأخرى، ويتضمن التمييز بين الخالق والمخلوق بمـــا يفرض وجود صلة بين الإنسان وهذا المثل الأعلى، بينما تعد المثل الأخرى إنسانية، بمعنى أنها تعتبر إفرازا وضعيا.

الـــرابع: أن تكون عملية الاستخلاف بما تضمنه من دور هام للإنسان في السيرة التاريخية مـــن خـــلال محتواه الداخلي وقيمته ــ أساسا لبلوغ كل الغايات والمقاصد التي تنبثق عن المقصد الأعلى وتعود إليه.

ثالثا: حركة التاريخ والرؤية الإسلامية:

فـــي ســـياق التفاعل بين السنة التاريخية، وعناصر الفعل التاريخي، وجانبي عملية التغيير (الـــثابت والمتحرك) والاستخلاف الذي يحدد مسار الحركة، والتوحيد الذي يشكل المقصد الأعـــلى والنهائي لكل حركة، تقدم الرؤية الإسلامية تصورا متميزا لفلسفة التاريخ، بحيث لا تـــنزلق هـــذه الـــرؤية إلى وصف الحركة التاريخية بالخط الجامد سواء في صعود أو

---

[1] أنظر باقر الصدر، المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ص ١٧٩ وما بعدها.

[2] أنظر في هذا:

أبو الأعلى المودودي، **الإيمان**، تقديم: محمد عبد الحكيم خيال، د.م، دار الخلافة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٥-١٠ (المقدمة).

[3] عبد الودود يوسف، عقيدة اليوم الآخر، **مرجع سابق**، ص ٣٠ وما بعدها، ومن أهم الدراسات التي توفرت على دراسة مفهوم التوحيد وبينت آثاره الحركية والحياتية تلك الدراسة الرائدة عن "التوحيد وأثره في الفكر والحياة".

أنظر:

Dr. Isma`il Raji Fruqui, TAWHID., **Op, cit.**

د. إسماعيل الفاروقي ، جوهر الحضارة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ٩ وما بعدها.

د. الفاروقي، إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، **مرجع سابق**، ص ٤٨ وما بعدها،

Dr. Mona Abul-Fadlm **Alternative Perspective: Introducing Islam from Within**, Norfalk, Virginia, Centre for International Programs, 1985, PP.9-17.

نكوص، أو في شكل دائري يرتبط بالمراحل، ولكنها تجعل هذا الشكل يتخذ صورة العلاقة الشرطية صعودا وهبوطا وفق حركة الإنسان وفاعليته في إطار فقه السنة التاريخية وعملها، والتمييز بين الحدود الثابتة والجوانب المتغيرة في عملية التغيير في الإطار المكاني والوعي بالزمن متخذا مسار الاستخلاف منهجا ومن التوحيد مقصدا.

ومن ثم فإن هذه الرؤية إذ تتحفظ على فكرة الخطوط الصاعدة والهابطة[1] فإنها ترفض كل ما يوحي بحتمية تنصرف إلى الجبرية أو الإرجائية أو الأسطورة المهدية الشيعية، أو الاتجاه العضوي الطبيعي الذي يمثله ابن خلدون[2].

---

[1] يبدو ذلك في اختلاف التضاد الذي لازم التفكير بفلسفة التاريخ بين من وصف في هذه الكتابات بالمتشائمين أو المتفائلين وبين من فسر التاريخ بأنه سائر إلى تدهور وبين من أكد أنه صاعد إلى تقدم، وفكرة فلسفة التاريخ وفق مسارها في الفكر العربي لا تحترم منطق الواقع ولا تعتمد على المشاهدة والملاحظة والمقاربات في دراستها، وإنما تنظر إلى تطور الإنسانية من خلال منظار واحد وفكرة معينة هي فكرة التقدم وأحيانا التدهور، وهي تنبت في راس فيلسوف التاريخ بشكل نظري فرضي، ثم يحور هؤلاء الفلاسفة حقائق التاريخ ويبدلون فيها لتلبس تلك القوالب العقلية التي يفرضونها عليها فرضها وهي قوالب وأفكار لا تفسر لنا لماذا يتطور التاريخ في اثنين أو ثلاثة أو أكثر من العهود، فلسفة التاريخ لا تعطينا الأسباب لتطور المجتمعات البشرية، إنما ترسم لنا صورة نظرية لاتفهم أسبابها لاختلاف النزعات الشخصية ووجهات النظر عند فلاسفة التاريخ.

أنظر في هذا: د. عبد العزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٠م، ص ٢٩٢-٣٠٨.

وهذا النظر يختلف اختلافا بينا عن فهم السنن التاريخية الكشف عنها، والبحث عن العوامل والمغزى الذي يحرك التاريخ وفعل السنن الشرطية في تحديد المسار، بحيث تشكل هذه الرؤية رؤية مهتدية بالأصول الإسلامية وتستند في ذلك لحقائق الواقع والنماذج التاريخية التي تقوم بعرضها، لا على شكل افتراضات أو نزعات شخصية أو وجهات نظر قيمية.

وعلى أهمية إبراز التوجهات المختلفة لرؤية حركة التاريخ وتفسيرها في الفكر الغربي خاصة إنها تقوم على سحرد افتراضات نظرية إلا أنها تحولت لدى البعض إلى منهاج لدراسة الظواهر والقضايا المتعلقة بالتطور التاريخي وعلى وجه الخصوص قضايا التعيير والتطور والتقدم وهو ما حدا بالبعض إلى توجهات معينة في الدراسة للتاريخ الإسلامي وفق هذه الرؤى الافتراضية مما أدى إلى تشويه دراسته وهو ما سيشير الباحث إليه في المبحث القادم الخاص بالدلالات المنهاجية والسياسية لمفهوم التغيير.

أنظر في إطار تفسير حركة التاريخ في الفكر الغربي مقارنة تلك التوجهات بالرؤية الإسلامية وتفسيرها:

عبد الحميد صديقي: **تفسير التاريخ**، ترجمة كاظم الجوادي، الكويت: الدار الكويتية، د.ت، ص ٢٣ وما بعدها.

د. عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٥م، ص ٢١ وما بعدها.

[2] يمكن للباحث أن يميز ــ بدرجة نسبية بين مجموعة من الاتجاهات في إطار التراث الإسلامي تشمل معلمات رئيسة يمكن مراجعتها وفق أصول الرؤية الإسلامية لتفسير التاريخ أهمها:

- الاتجاه الجبري في تفسير التاريخ وحركته:

وينطلق هذا الاتجاه من أنه لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كسب ــ بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، وإذا نسبت الأعمال إلى المخلوقين فإنما تنسب مجازا، وهذا الموقف على وضوحه إلا أنه في جوهره موقف ضعيف يحاول تبسيط المشكلة أكثر من اللازم، ويبدو خطورة هذا الاتجاه في تكريس الأمر الواقع أيا كانت صورته وطبيعته، وباعتبار حوادثه أمرا جبريا قدريا لا يسأل عن الأسباب والمسببات فيها، بما ينتج جملة من التفسيرات الخاطئة من ربط الحوادث بغير مسبباتها الحقيقية فضلا عن أن هذه الرؤية الجبرية تعطي تكييفا للفساد في المجتمع، كما تغيب فاعلية الإنسان وحركته في الوجود، بما يتنافى مع أصول الرؤية الإسلامية ويعطل مجموعة من القيم الإسلامية المرتبطة بالحركة والتغيير مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الاتجاه الإرجائي في تفسير التاريخ:

ويتركز هذا الاتجاه على الاعتقاد بأن الإيمان قول بلا عمل وأن من ارتكب كبيرة من معاصي الله مؤمن كل الإيمان عند الله بعد أن يكون مقرا بالتوحيد. وحقيقة الأمر أن القول بالإرجاء باعتباره تفسيرا للتاريخ وحركته ــ ذهابا بالإسلام كله ووقوع كل معصية، فهذا التوجه يحمل الترخيص في المعاصي، والطمع في الجنة بلا رجوع ولا توبة وتشكيك الخلق في وعد الله، كما أنه يجرد التوحيد من آثاره العلمية والاجتماعية والسياسية بما يؤدي إلى انتهاك حرمات الله وتعدي حدوده واستخفاف بحقه والفساد في الأرض والعمل بالظلم في عباده وبلاده، فهذا الاتجاه وإن اختلف مع الجبر ــ سندا وتفسيرا إلا أنه يؤول على نفس النتائج المترتبة على القول بالجبر من تكريس الأمر الواقع وتبريره والإبقاء على فساده، وشل الفاعلية الإنسانية جملة.

- عقيدة المهدي الشيعية والاتجاه الأسطوري:

وهذا الاتجاه الذي وصف الواقع الإسلامي كقيمة من الاتجاهات بكونه متدهورا في سيره هابطا في خطه، فإنه يقر بذلك تصرف الغاصب لأمر الأمة ويبرر الخضوع بالتقية ويمنعون الثورة والخروج إلا خلف الإمام الغائب المنتظر عندما يظهر، وهذه الرؤية قد وجدت من الفكر السياسي الشيعي الحديث تطويرا جادا جعلها أقرب للرموز لكنها لم تجعله معوقة للحركة ومقاومة الفساد وذلك من خلال فكرة ولاية الفقيه.

- الاتجاه العضوي الطبيعي (الاتجاه الخلدوني):

وهذا الاتجاه رغم أنه يمكن تصنيفه في نظرية التعاقب الدوري للحضارات، وأن الحضارة التي تتعاقب على الأمم تأخذ أربعة أطوار، هي طور البداوة ثم طور التحضر ثم طور الترف ثم طور التدهور الذي يؤدي إلى السقوط باعتبار الحضارات والدول لها أعمار طبيعية-

--كالأفــراد، ورغــم قيمة توجه ابن خلدون وتفسيره في هذا المقام لحركة التاريخ، واعتماده في كثير من الأحيان على مبدأ حرية الفعل الإنساني في التاريخ، إلا أن هذا التوجه في بعض جوانبه أكد فيه ابن خلدون على حتمية هي أقرب إلى اتجاه الجبر ونفي الدور الإنساني وفاعليــته، بــل إنه يؤكد في بضعة سطور من مقدمته على عدم جدوى تلك الجهود الإنسانية في وقف التدهور الذي يصيب الدولة حتما، حيــث قرر إن العوائد المستقرة يستحيل تعديلها أو تغييرها، وهذا التعميم على إطلاقه غير موفق من ابن خلدون وكان الأجدر به أن يشير إلى صــعوبة ذلك ــ وهو أمر لا مراء فيه ، لا باستحالته فيقول أن ".. العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه تحدث للدولة بالطبع، وإنها كلها أمــور طــبيعية لهــا، وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل".

هذه الرؤية الخلدونية والتي أفرد لها ابن خلدون فصلا تؤكد "إن الهرم إذا نزل لا يرتفع"، يرد عليها تحفظات أساسية خاصة في النــتائج التي توصلت إليها، فهذه النتائج رغم ما قد تصطبغ به من علمية وملاحظة دقيقة، إلا أنها تبالغ في تصورها " الطبيعي" وفي "مشابهتها" "العضوية" ورتب النتائج هي حادثة بفعل الزمان وحركة من هرم أو مرض، ولكن في الدولة باعتبارها تتكون من مجموعة من الكائنات العاقلة المفكرة الفاعلة، تستطيع من خلال فاعليتها التحكم في حرك التغيير كما وكيفا من خلال التعامل مع القوانيــن التي تحكم عملية التغيير، وعلى هذا فإن الأمر ليس على ما قال ابن خلدون ذلك أن ما أكد على استحالته يقع في دائرة "الإمكــان" إذا أخذ بأسبابه وسيطر عليها البشر.. فإنه في نسبته الأمور للعوائد وإطلاقه بأنها غير قابلة للتغير أم يتحفظ عليه فإن العــائد قــابل للتغير أحيانا طبيعيا وأحيانا أخرى بالتدخل المقصود.. لأن الزعم بفعل العوائد القاطع والمطلق بما يصير الإنسان موضــوعا لا فــاعلا يؤدي إلى التماس العذر "لجميع اللئام وجميع المقصرين وجميع الفاسقين والضالين" على حد قول الجاحظ، والعادات يجوز انتقاضها ووقوع الخلف فيما بالأزمان والأماكن كما يقول القاضي عبد الجبار.

وكــل هــذه الرؤى لا تفطن في تعليلها وتفسيرها للتاريخ حركة ومغزى إلى جوهر السنة الشرطية التي تعبر عن جوهر الرؤية الإسلامية للتغيير.

وتأسيسا على هذا فإنه ليس من العيب تصور حركة التاريخ بأنها تسير إلى خط هابط، على أن يكون هذا التقرير وصفا لحركة الواقــع مستندا إلى حقائق تاريخية وقعت وانقضى زمانها، إلا أن ذلك لا يبرر إطلاقا تكوين مجموعة من الأحكام القيمية لحركة التاريخ وتعميمها بصورة غير منضبطة على حركته في المستقبل.

أنظر في الاتجاه الجبري تفسيره ونقده: الشهرستاني، الملل والنحل، **مرجع سابق**، ج١، ص ٨٥-٩١.

البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة صبيح، د.ت، ص١٢٨.

القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة المؤسسة المصرية العامة، د.ت، ص ٢٤٤-٢٤٩.

القاضي عبد الجبار، المغنى، **مرجع سابق**، ج٨، (المخلوق) ص ٣.

د. عاطف العراقي، **تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية**، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨م، ص ٦٠.

د. سامي نصر لطفي، **الحرية المسؤولة في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٧٧، ص ٨ وما بعدها.

أنظر في الاتجاه الإرجائي ونقده: محمد عمارة "دراسة وتحقيق"، رسائل العدل والتوحيد، كتاب **العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد**، القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١م، ج١، ص ١٢٠-١٢١.

محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، أبو ظبي : دار المسيرة ١٣٩٩هــ، ص ١٢٣ وما بعدها.

أنظر في اتجاه المهدي المنتظر في الفكر الشيعي:

د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي، **مرجع سابق**، ص ٤٣.

د. أحمد محمود صبحي، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص ٤١٧-٤٢٠.

د. فهمي جدعان، **مرجع سابق**، ص ٣٢-٣٣، ٣٦.

د. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ج١، ص ٣١٧-٣١٩.

د. عفت الشرقاوي، **أدب التاريخ عند العرب**، فكرة التاريخ نشأتها وتطورها، القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٧، ج١، ص ٣٢٤-٣٢٦.

د. محمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم**، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧، ج٢، ص ٣٩-٤٢.

عبد القادر أحمد عطا، المهدي **المنتظر بين الحقيقة والخرافة**، القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٨٠، ص ١٩ وما بعدها.

ســعد محمــد حسن، **المهدية في الإسلام**، دراسة وافية لتاريخها العقدي والسياسي والأدبي، مصر: مكتبة الخانجي بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٣، ص ٤٧ وما بعدها.

عبد الكريم الخطيب، **المهدي المنتظر ومن ينتظرون**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٨٠،مواضع متفرقة.

ابن خلدون، **المقدمة**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط٣، ١٣٢٠هــ، ص ١٦٠ وما بعدها، ص ٢٧٨-٢٧٩

د. عفت الشرقاوي، أدب التاريخ، **مرجع سابق**، ص ٧٠-٧٣.

والجــاحظ يــنفي تلك الحتمية التي تصل إلى حد الجبرية، وهو بذلك يتحفظ على رد فعل العوائد الحاسم والحتمي بحيث يصير الإنســان موضــوعا لا فاعلا فيؤكد "... فإن زعمتم أن كل واحد من هؤلاء إنما هو رهن بأسبابه، وأسير في أيدي علله عذرتم جميع اللئام، وجميع المقصرين، جميع الفاسقين والمضلين" الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٨م، ج١، ص ٢٠١-٢٠٣.

وكذلــك القاضي عبد الجبار، فالعادات تقع في دائرة إمكان التغيير لاستحالته وإن صعب ذلك "فالعادات يجوز انقطاعها ووقوع الخلف فيها الأزمان والأماكن".--

كمـــا أنهـــا أخيرا ترفض ذلك التوجه القائل بأن تفسير حركة التاريخ في الرؤية الإسلامية يتمـــثل فـــي تزكيتها للحركة النكوصية للتاريخ وذلك استنادا إلى بعض الأحاديث النبوية، ويستند هذا الرفض إلى أن تفسير هذه الأحاديث قد تم بصورة قاصرة يعود ذلك إما للجهل بضوابط علم الأصول في ذلك المقام، أو الجهل بالأدوات لتفسيرها.

فقد أكد بعض المستشرقين ، وشايعهم في ذلك الباحثين العرب[1]، أن الإسلام ينظر للتاريخ نظـــرة تشـــاؤمية تقوم على التدهور كقدر مقدور، وحتم لا فكاك منه، واستندت في رؤيتها تـــلك إلى مجموعة من الأحاديث النبوية تتصل بواقع الإسلام أو التنبؤ بواقع المسلمين، فقد أولـــت معظـــم هذه التوجهات الأحاديث "غربة الإسلام" أو الأحاديث الأخرى التي أشارت إلى تفضـــيل العصـــور بالنســـبة لعلاقتها وتفاعلها مع المثل الأعلى ومعايشته والعيش به وبمقتضاه، إلى أنها تتبنى نظرة تشاؤمية نكوصية لحركة التاريخ.

وواقـــع الأمـــر ـــ كما أشرنا إلى ذلك إجمالا ـــ أن هذه التوجهات لم تفهم مناسبة الحديث ومقصود الصادق الأمين ﷺ بل فسرتها وفق هواها البشري دون ضابط ولا رابط.

وأوضـــح الأحـــاديث الـــذي استندت إليه تلك الرؤية "خير القرون قرني هذا..." "لتنقضن عرى الإسلام ..."، "بدأ الإسلام غريبا...."[2].

ويعـــود خطـــأ التفســـير لهذه الأحاديث أو الأحاديث الأخرى المرتبطة به والمتعلقة بنفس السياق إلى الغفلة عن:

١- الـــبحث فـــي اتســـاق الـــرؤية القرآنية مع الرؤية النبوية وحركة التاريخ وفق قواعد التعارض والتراجيح.

٢- ضـــرورة ملاحظـــة الأحاديث الأخرى وتأليفها وتناسقها مع بعضها البعض في تكوين رؤية متكاملة.

٣- ربـــط الحديـــث عامـــة بتـــنوع وظـــائف الرسالة والنبوة وتكاتفها في تحقيق الغرض والمقصود وتفصيل ذلك:

أولا: إن المـــنهج التجزيئي في إيراد الدليل والخروج به (قرآنا كان أم سنة صحيحة) إلى حكـــم كـــلي أمر يتنافى والنظر السليم للشرع كوحدة كلية شاملة، وأن هذه الرؤية الشاملة الـــتي تـــتميز بهـــا الرؤية الإسلامية هي المؤدية إلى التعميم الحكمي الصحيح والاجتزاء مـــؤدي إلى تعميم خاطئ أو على الأقل قاصر، ومن هنا لا يجوز انتقاء الأدلة لاستظهار

--القاضـــي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، **مرجع سابق**، ص ٣٧٠ ومن نافلة القول أن نؤكد أن القرآن والسنة تؤكدان أن عدم المتابعة والتقليد بفعل العادات للآباء.

أنظر في تلك الاتجاهات تفصيلا: سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي، **مرجع سابق**، ص ٣٩٣-٤١٧.

[1] أنظـــر في هذا: جوستاف جرونبام، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، **سلسلة الألف كتاب**، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٦، ص ٣٠٥.

د. معن زيادة، " **بعض إشكاليات المنطق الداخلي للفكر العربي الإسلامي**" قضايا عربية، بغداد: العدد الثالث، السنة (٧) مارس، ١٩٨٠م، ص ٧١-٧٢.

قـــارون محاولة لعرض الرؤية الصحيحة: د. عبد الحليم عويس: "دورية الحضارة الإسلامية وإمكانية (البعث) الإسلامي" مجلة **المسلم المعاصر**، بيروت، عدد ٢٧، يوليو ـــ سبتمبر ١٩٨، ص ٤٧ وما بعدها.

خالص حلبي "ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية" مجلة **المسلم المعاصر**، بيروت: العدد ٢٨، أكتوبر ـــ ديسمبر ١٩٨١، ص ٢١ وما بعدها.

د. إسماعيل راجي الفاروقي، "النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر"، نفس **العدد السابق**، ص ٧٧ وما بعدها.

[2] سيأتي نص هذه الأحاديث كاملة وتخريجها.

الـــرأي المسبق بما يعكس منهجا تجزيئيا انتقائيا لا يقوم على أساس من القواعد المنهاجية في علم أصول الفقه لفهم الدليل من الكتاب والسنة[١].

والمـــنهج الكلي الشامل في استقراء الأدلة، لا يعني بحال افتراض التناقض بين النصوص الإســـلامية، ذلـــك أنه أمر بعيد عن مقتضى تلك الرؤية التي تؤكد على ضرورة الاستقراء المنهجي لمعظم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بحيث يتم التنسيق بينها أو لرفع تعارض موهوم بفعل قصور الإدراك يبدو من النظر الأول دون تفحص.

ثانيا: يفسر ذلك الأمر ويتساند معه ضابط منهجي هام في التعامل مع السنة النبوية، يخرج عن إطار الضبط لدرجة الحديث وروايته وصدق متنه، ولكنه يسير خطوة أبعد من ذلك بربط جملة الأحاديث بوظائف الرسالة والنبوة بما يرفع تناقضا قد يتوهم أو لبسا قد يقع.

وتفصـــيل ذلك الأمر يستند إلى القرآن في تحديد وظائف ثلاثة للنبوة هي الشهادة، البشارة، الإنـــذار، وهـــي وظـــائف تقع إجمالا تحت مسمى الدعوة إلى الله والاستنارة برسالته إلى العامـــلين، وما يهم في هذا المقام ذلك اللبس الواقع بالفصل بين وظيفتي "البشارة والإنذار" مـــن ناحيـــة .. أو الخـــلط بينهما من ناحية أخرى، ذلك أنهما يتكاملان في تحقيق مقصود الدعوة رهبا ورغبا.

فالاقتصـــار عـــلى موضع البشارة قد يحول النفس إلى ركون وقعود تحت دعوة الثقة بالله وإحسان الظن به، لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل.

وأمـــا الاقتصـــار على موضوع الإنذار فقد يوجد ظنا خاطئا لا يقل خطورة عما سبقه، إذ يتصـــوره أنه يؤدي إلى التعجيز، فيعد ركونا من نوع آخر يستند إلى اليأس " إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ"[٢].

وعلى هذا كان الفهم المتكامل والمتفاعل لمهمتي البشارة والإنذار في إطار فقه جوهر سنن الله الشـــرطية يجعـــل مـــن البشارة تحفيزا على الحركة بمقتضى الشرع لا ارتكازا إليها، وتجعـــل مـــن الإنذار تحذيرا من الوقوع في حال يعقبها سوء عاقبة وشر مآل، فهو إعانة على الحركة البصيرة المهتدية وتحقيق مقتضى الاعتبار من الإنذار حتى لا تنزلق الحركة الإنســـانية إلى انحراف أو تتوه عن طريق... كل ذلك في إطار ابتغاء مرضاة الله " يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ"[٣].

---

[١] أنظر في هذا: الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج١، ص ٢٤٧، حيث يقول "... ذلك أن التعارض إذا ظهر لبادي الرأي في المقولات الشرعية فإما أنه لا يمكن الجمع بينهما أصلا، وإما أن يمكن، فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظني، أو بين ظنيين، فإما بين قطعيين فلا يقع في الشريعة، ولا يمكن وقوعه، لأن تعارض القطعيين محال، فإن وقع بين قطعي وظني بطل الظني، وإن وقع بين ظنيين فهنا للعلماء فيه الترجيح، العمل بالأرجح متعين، وإن أمكن الجمع ـ فقد اتفق النظار على إعمال وجه الجمع...".

[٢] **يوسف**/ ٨٧.

[٣] **الانشقاق**/ ٦.

أنظر في الفهم المتكامل لمهمتي البشارة والإنذار: الشاطبي ، الموافقات، ج٣، ص ٣٥٨-٣٦٦. حيث يقول:

"فإذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس وعلى هذا النهج من الضروري فهم السنة .. وقـــد يغلب أحد الطرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال، فيرد التخويف ويتسع مجاله لكن لا يخلوا من الترجية ، وترد الترجية أيضا ويتسع ذلك في مواطن القنوط ومظنته، ولما كان جانب الإخلال من العباد أغلب كان جانب التخويف أغلب وذلك في مظانه الخاصة على الإطلاق، فإنه إذا لم يكن هناك مظنة هذا ولا هذا أتى الأمر معتدلا .. (فلكل موطن ما يناسبه .... على البشارة والنذارة، وهو المقصود الأصلي. ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء، لأن حقيقة الإيمان دائرة=

وفــق هــذا الإطـــار المنهجي يجب أن نفهم أصول الرؤية في تكامل مصدريها الأساسيين (القـــرآن والســـنة الصحيحة) . وعلى هذا فإن عناصر الرؤية النبوية لا تختلف بحال عن أصـــول الـــرؤية القـــرآنية، بل هي بيان لبعض جوانبها وتأكيد لوظيفة الرسالة والنبوة من بشارة وإنذار.

تفصيل ذلك أن خيرية القرون الثلاثة التي أشار إليها النبي ﷺ في حديثه إذ تنصرف إلى ارتـــباطها بالرســـالة فـــي أول عهدها، فإن تكملة الحديث تخصصها في خيرة "العدالة في الـــنقل" ذلك أن أول الطعن في الإسلام يأتي من الطعن في هؤلاء ونقولهم ورواياتهم مما لا يـــبقي للشـــرع أثرا، وهو ما يوافق أن الصحابة كلهم عدول فيما نقلوه عن النبي ﷺ [1] وهذا كله من مجمل حفظ الله للذكر " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "[2].

-- بيـــنهما ... فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة فجانب الخوف عليه أقرب وإن غلب طرف التشديد والاحتياط فجانب الرجاء إليه أقرب وبهذا الشكل كان عليه الصلاة والسلام يؤدب أصحابه".

أنظر أيضا ما يشير إليه الشافعي من ضرورة الإنذار: الشافعي، الرسالة، **مرجع سابق**، ص ١١-١٣.

ولا شك أن مفهوم الإنذار من المفاهيم الحيوية التي يجب بيانها في هذا المقام خاصة أن القرآن قد أكد على الإنذار باعتباره إحدى مهام الرسالة الداخلية في مقام الشهادة على الأمم والدعوة إلى الله، وتشكل مفاهيم مثل الذكرى والذكر والخشية، والتقوى مفاهيم أساسية تسهم في بيان معنى الإنذار ومقتضاه.. والإنذار في جوهره ليس إلا تعاملا يخاطب العقل مذكرا له بارتباط الجزاء بالعمل وهـــو بذلك تحريك للعقل البشري وإبراز لمكنوناته بل تأكيد على معانيه اللغوية (العقل).. فلا يسمى عاقلا إلا من عرف الخير فطلـــبه والشر فتركه.. ومن فعل ما يعلم أنه يضره فمثل هذا ما له عقل، فكما أن الخوف من الله يستلزم العلم به، فالعلم يستلزم خشيته، وخشيته تستلزم طاعته، والتذكر مستلزم لعبادته "سيتذكر من يخشى " وما يتذكر إلا من ينيب".. لأن التذكر التام يستلزم العمـــل بمـــا تذكره.. فإن الإنذار هو الإعلام بالخوف .. فالمؤثر التام يستلزم أثره، فمتى لم يحصل أثره لم يكن تاما والفعل إذا صـــادف محلا قابلا تم وإلا لم يتم ".. ومن ذلك قوله تعالى " وسواءٌ عليهمْ أأنذرتهمْ أمْ لمْ تُنذرْهُمْ لا يُؤْمنُونَ" (**يس/١٠**) . وقال " إنّمَا تُنذرُ منْ اتَّبع الذِّكْرَ وخشي الرّحْمان بالْغيْب" (**يس/١١**). " ليُنْذر منْ كان حيًا ويحقّ الْقوْلُ على الْكافرينَ" (**يس/٧٠**).

أنظر في هذه المعاني :

ابن تيمية: الإيمان، **مرجع سابق**، ص ٢٢-٢٣.

ابن تيمية: الصراط، **مرجع سابق**، ص ٣٠.

ابن تيمية، أحكام **عصاة المؤمنين**، جمع وتقديم ، مروان كحك، القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤٠٥هـــ، ١٩٨٥م، ١٥-١٦.

وعـــن مهمة الإنذار انظر: د. محمد إبراهيم نصر ، **الإعلام وأثره في نشر القيم الإسلامية وحمايتها**، السعودية، دار اللواء، ط٢، ١٤٠٠ هـــ، ١٩٨٠م، ص ١٠-١٧.

جلال الدين العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تعريب: محمد جميل أيوب الإصلاحي، الكويت: شركة الشعاع للنشر، ١٤٠٠ هـــ ص ٨١ وما بعدها.

د. أحمد حمد، **الجانب السياسي في حياة الرسول** ﷺ الكويت: دار القلم، ١٤٠٢هـــ، ١٩٨٢م، ص ٢٦-٢٨.

[1] روي الحديـــث عن عبد الله بن مسعود (ر) عن النبي ﷺ "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته" رواه البخاري ومسلم والترمذي.

أنظر تعليقا على هذا الحديث وتناسقه مع أحاديث أخرى تبدو متعارضة.. وهو تعليق قيم للشاطبي في هذا المقام:

الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج١، ص ٢٤٧-٢٤٨، ٢٥٨-٢٥٩، ج٢، ص ٢٨٢-٢٨٧، **أنظر الهامش**، ص ٢٨٣-٢٨٥.

أنظر أيضا شرحا لهذا الحديث:

د. موسى شاهين الشين، عبد العال أحمد عبد العال، **المنهل الحديث في شرح الحديث**، القاهرة، دار التراث العربي، د.ت ، ص ٢٧-٢٨.

د. موسى شاهين لاشين وأخرون ، **قبس من الحديث الشريف**، القاهرة: مطبعة حسان، ١٩٧٥م، ص ٤٠-٤٣.

عبد الله الشرقاوي، **الأحاديث المختارة من فتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي** ، القاهرة: المعاهد الأزهرية، ١٣٩٩هـــ، ٥٥-٥٦.

وليـــس عجيـــبا أن يروى هذا الحديث في باب الشهادات إيماء إلى هذا الملحظ الذي يؤكد على العدالة في النقل، ذلك أن هذا الحديث يوجه أنظار المسلمين إلى حقيقتين من أهم الحقائق الدينية، أولها: عدالة الصحابة وأهل القرون الثلاثة، ثانيهما: أهمية الشهادة والحلف.

وسيقدم الباحث في المبحث القادم إشارة إلى مفهوم الصحبة كأداة منهاجية.

[2] **الحجر**/ ٩.

والحــض والــترغيب عــلى الســير على منهاج هؤلاء في النقل وتحري صفات العدالة والابتعاد عن صفات الجرح إنما يشكل مقصدا أساسيا للحديث.

بيــنما تشــكل الأحاديث الأخرى التي تتحدث عن غربة الإسلام وانفكاك عروته[1]، فضلا عــن كونهــا تقريــرا لواقع أو تنبؤ به، إلا أنها أيضا ــ وبالأساس ــ تتضمن تحذيرا من الوقــوع فــي براثن ذلك الواقع أو الرضا به، وأن شيوع الفساد أو تراكمه كما وكيفا ليس دلالــة عــلى صــحته، وأن الغربة التي ابتدأ بها الإسلام كانت غربة قوة لا غربة ضعف دفعــت هــؤلاء الغرباء في مفتتح الدعوة على إرساء قواعد الإسلام وترسيخ أسسه، وأن شــيوع الفســاد وقله الصلاح لا تعني القعود عن الصلاح والرضا بالواقع بل تزكي تمسك هــؤلاء وغربــتهم كصــفوة يقع على عاقتها مسؤولية مشابهة لتلك التي ألقيت على عاتق غــرباء مفتــتح الدعوة، ذلك أنه بمقدار ما يزداد الفساد ويتراكم مقدارا بقدر ما تتضاعف المســؤولية على الغرباء في مواجهته والإعداد لذلك، وهم لا شك مأجورون بحسن الجزاء دنيا وأخرى "فطوبى للغرباء".

إن هذه الأحاديث كما تتضمن إنذارا تشتمل بشارة تحفز الهمم من خلال القياس على غربة الإســلام الأولى، فإن بروز الإسلام غريبا وعودته غريبا ــ دون تحديد زمن ــ إنما يؤكد أن الغــربة ليست فحسب مفتتح الصلاح، وإنما هي كذلك أمر مرغوب ومطلوب بما يعني ضرورة عدم اليأس ، وبقاء طائفة من الأمة قائمين بالحق موعودين بالنصر والإظهار[2].

وهــذه الرؤية إذ تعتبر في الحقيقة عناصر الوعي بالزمن ومسؤولية التغيير وعملية تراكم الفســاد وأثرها في عملية التغيير فإن هذا يجب ألا ينصرف إلى الرؤية النكوصية للتاريخ بــل يجب أن يرد أساسا إلى فعل السنن الشرطي المرتبط بحركة الإنسان إخفاقا أو نجاحا، صعودا أو هبوطا.

وكمــا أشار الباحث آنفا في عناصر الفعل التاريخي (الزمان والمكان والإنسان)، فإن رؤية الــزمان تعــبر عــن رؤيــة ناضجة تعني البصر بتتابعه وما يؤديه ذلك من الابتعاد عن التواصــل مع الشرع والأصول ــ " فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَــذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَــا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ "[3].

---

[1] روى الإمام أحمد في سنده، لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة أولها نقضا الحكم وآخرها نقضا الصلاة، وقد حدد النبي ﷺ أسباب الانهيار منذرا منبها لتداركه الأمة في أي وقت تفيق من غيبوبتها وخدرها واستسلامها، محددا بداية خطر الانحراف ومن ثم انحدارها إلى مستنقع الغثاء والوهن، ونقص عرى الإسلام عن طريق المسلمين الحاملين لأمانته وعهوده بتقصيرهم وانحرافهم.

انظر في شرح هذا الحديث شرحا طيبا: إبراهيم بن علي الوزير، على مشارف القرن...، **مرجع سابق**، ص ٥١-٥٤.

[2] أنظر في شرح الحديث "بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء" رواه مسلم والإمام أحمد وابن ماجه.

ابن رجب الحنبلي، كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة، **مرجع سابق**، ص ٣-٨ (مقدمة المحقق محمد أحمد عبد العزيز) ، ص ١٠-١٢ (شرح ابن رجب للحديث).

الإمام مسلم، **صحيح الإمام مسلم بشرح النووي**، القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، ج٢، ص ١٧٧ وما بعدها.

الشاطبي ، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج١، ص ١٨-٣٥.

عاصــم عبد الماجد، الطريق إلى الله: الغربة، القاهرة، إصدار الجماعة الإسلامية، د.ت، عبد الله كنون ، مفاهيم إسلامية.." **مرجع سابق**، ص ٥٢ وما بعدها.

فتح الله خليفة، الاغتراب في الإسلام ، **مرجع سابق**، ص ٨٧ وما بعدها.

[3] **الأعراف**/ ١٦٩-١٧٠.

" فَخَـلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا، إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا "[1].

والفطنة لهذا الأمر بصر بالحق واتباعه واعتبار بنماذج سابقة، وإنذار ليس من بعده إعذار "أَلَـمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنْ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمْ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ "[2].

ذلـك أن الوعي بالإطار الزماني (الماضي والحاضر والمستقبل) في عناصره، المتوصل، لنشـاط الإنسـان له قيمته الحضارية الكبرى .. حيث يربى الإنسان المؤمن علي محاسبة نفسه على كل يوم يحياه، بل على كل لحظة من العمر (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْـسٌ مَـا قَدَّمَـتْ لِغَـدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ، وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَـاهُمْ أَنْفُسَـهُمْ أُولَـئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ، لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَـنَّةِ هُـمْ الْفَائِـزُونَ)[3]. (وَقِفُوهُـمْ إِنَّهُـمْ مَسْئُولُونَ،مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ، بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْـلِمُونَ)[4]، وتـأتي بعـد عمر الإنسان المحدود على هذه الدنيا الفانية حياة خالدة في الـدار الآخرة الباقية سوف يكون فيها حساب وجزاء على ما قدمت يداه في كل لحظة من لحظات حياته في الدنيا من قبل، والمؤمن المتبصر "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـالِحًا وَلَـا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا "[5] وهكذا ترهف عقيدة الحساب والجزاء في الآخرة إحسـاس المؤمـن بالـزمن من جهة، كما تكفل استمرار الجد في السعي لآخر لحظة من العمر، مما يجعل لأثر الإيمان باليوم الآخر ضمان الاستمرارية لاتصال النشاط الحضاري وتـراكم الجهـود المتضـافرة، ويحتاج بناء الحضارة إلى وعي بالزمن من جهة وطاقة "دينامية" تملأ الزمن بالحركة والحياة المتجددة التي تتباين مجالاتها وأساليبها وفقا لظروف الواقع المتغير واحتياجاته على هدى مبادئ الإسلام وتعاليمه[6].

المبحث الثاني

الدلالات السياسية والمنهاجية لمفهوم التغيير

تـناول الباحث المفهوم الإسلامي للتغيير في المبحث السابق، لاستخدامه كمعيار يمكن من خلالـه ضـبط العديد من المفاهيم التي قد تختلط بهذا المفهوم معنى ودلالة، مثل: (النهضة والتخلف والتقدم والتنمية والتحديث، والبعث ، والصحوة، واليقظة، والتطور..إلخ).

خاصـة أن هـذه المفاهيم قد شاع استخدمها واستقر الأمر عليها ليس فقط من جانب التيار التغريبي ولكن من جانب الباحثين في الدراسات الإسلامية.

وتـبدو أهميـة هـذا المنحى إذا ما أدركنا ذلك القصور الذي يقع فيه الباحثون من جراء اسـتخدام معظم هذه المفاهيم دون أدنى محاولة لإعادة التفكير بهذه المفاهيم وعرضها على نسـق قياسي يمكن من خلاله اتخاذ موقف نقدي واع على أسس منهاجية سليمة، خاصة إن الأخـذ بمجموعة المفاهيم تلك مأخذ التسليم يمكن أن يترك مجموعة من الدلالات السياسية

---

[1] مريم/ ٥٩-٦٠.
[2] الحديد/ ١٦.
[3] الحشر/ ١٨-٢٠.
[4] الصافات/ ٢٤-٢٦.
[5] الكهف/ ١١٠.
[6] انظر: فتحي عثمان، القيم الحضارية، مرجع سابق، ص ٩١-١٠١.

ســواء على مستوى التنظير أو مستوى الحركة، وهو ما يعكس أهمية عملية تنقية المفهوم باعتــبارها خطوة أساسية ضمن ضبط المفهوم ومعانيه ودلالاته، وبما يعني أن ذلك مقدمة أساسية لضبط الحركة.

ولا يغيب عن البال أن منهاجية التغيير لا تقف عند حد بتنقية المفهوم من مفاهيم أخرى قد تختــلط به بل يتعدى إسهامها في إرساء رؤية متميزة للتاريخ وللحركة عموما بما يؤثر من الناحية المنهاجية على أهم الأدوات المستخدمة في ذلك.

المطلب الأول

تنقية مفهوم التغيير ودلالاته السياسية

وفق ما تبين من الباب السابق من ضرورة بناء المفاهيم الإسلامية السياسية، وما تقرر من أن بــناء المفــاهيم وتحديــد معانيها يمثل عملية الضبط المنهجي لفوضى استخدامها، فإن الباحث ينطلق من اقتناع أساسي مفاده أن كثرة الألفاظ في دلالاتها على المفهوم تؤدي إلى فوضـــى في الاستخدام البحثي بما يجعل أمر تأسيس المفهوم يقع في دائرة الصعوبة وربما الاستحالة.

والضــبط فـــي اســتخدام المفاهيم مقدمة ضرورية تجد أحد عناصرها في الاقتصار على بعــض مــنها الــذي يستند إلى حجة ودليل، واستبعاد الآخر لمخالفته في جوهره للمفهوم الأساســي ومعانيــه، وإمــا لقصوره في التعبير عن المراد بكل شروطه ومقتضياته، وإما للالتــباس الذي يحدث من جراء استخدامه كمرادف وما يؤديه ذلك من إساءة الفهم بما يفقد المفهوم أحد ميزاته الأساسية وهي البيان فضلا عن الضبط.

ومفهــوم التغيير واحد من هذه المفاهيم ــ باعتباره أحد عناصر منهاجية التجديد السياسي فـــي الخــبرة الإســلامية ــ التي تعيش هذه الفوضى وعدم التجديد، حتى أن حصر هذه المفــاهيم واحد تلو الآخر ومحاولة تقويمها يتجاوز جهد الباحث لكثرتها وتعددها، ومن ثم فـــإن عرض مجموعة من تلك المفاهيم التي ترتبط أحيانا بمفهوم التغيير أو تختلط به، سيتم مـــن خلال تقديم نموذج نقدي لها في إطار الرؤية الإسلامية الأصلية لمفهوم التغيير، وذلك بوضعها في مجموعات تمثل اتجاها معينا، وبهدف الخروج بمحصلة تعنى بوضع المعايير الثابــتة فـــي استخدام مفاهيم بعينها واستبعاد أخرى وفق القواعد السالف بيانها عند تناول بــناء المفــاهيم السياسية الإسلامية التي تجعل أحد أهدافها تحقيق نوع من الانضباط وبناء منظومة متكاملة من المفاهيم في دائرة العلوم السياسية لتقويم كل خبرة سواء كانت مفهوما أو نظاما أو حركة.

ومفهــوم الــتغيير يعد نموذجا حيويا لعملية "تعدد المفاهيم" التي تحتاج إلى تحديد في سبيل تحقيــق الضبط المنهجي لمجموعة المفاهيم التي ادعت وصلا بمفهوم التغيير مثل: اليقظة والتــنوير والنهضــة والــتقدم والتطور والبعث والصحوة والإحياء والمحافظة و التقليدية والانتقالية والتنمية والتحديث، وحتى التصنيع والتكنولوجيا، بل بعض المفاهيم العامة مثل: الديمقــراطية الإســلامية أو الاشــتراكية واليســار واليمين والرجعية، وغيرها من مفاهيم يصعب استقصاؤها في هذا المجال.

ورغم وصف بعض هذه المفاهيم بصفة الإسلامي أو "الإسلامية" مثل: اليقظة الإسلامية أو الــبعث الإسلامي، أو التحديث الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية أو الاشتراكية الإسلامية أو اليســـار الإســـلامي، فإن هذا لا يرفع ما يكتنف تلك المفاهيم من غموض والتباس وهو

أمر يتطلب ضرورة القيام بمراجعة نقدية لبعض منها، نظرا لتداولها على لسان الكثير من الباحثين في حقل الدراسات الإسلامية وهو ما نتناوله تباعا على النحو التالي:

مفهوم النهضة:

إن اســتخدام مفهــوم الــتغيير "كنسق قياسي" يجعل مراجعة مفهوم النهضة أمرا ميسورا، خاصة أن هذا المفهوم يرتبط بخبرة تاريخية في الغرب، وهو ما دفع بالكثيرين إلى تسمية عصــر بأكمله عصر النهضة نسبة إلى التقسيمات الغربية للعصور التي لا ترى العالم إلا من خلال مركزيتها ومنظورها.

وتجــدر الإشارة إلى أهمية مناقشة المعيار الذي يسمح بأن يسمى عصر ما بعصر النهضة أو غيــر ذلك. والطرح على هذا النحو يجعل من تأسيس المعيار عملية أولية، في مواجهة "المقيــاس الغــربي الــذي يعتمد إطاره الخاص معيارا للتقدم والتأخر" وهو ما يثير بدوره التساؤل حول عصر النهضة الأوروبية وما إذا كان بالفعل عصر تنوير ونهضة أم لا؟

ورغــم الاختلاف بين الاتجاهات الغربية في مسائل عديدة، إلا أنها تتفق في اعتبار أوروبا المقيــاس الغــربي الــذي يعتمد إطاره الخاص معيارا للتقدم والتأخر "وهو ما يثير بدوره التساؤل حول عصر النهضة الأوروبية وما إذا كان بالفعل عصر تنوير ونهضة أم لا؟

ورغــم الاختلاف بين الاتجاهات الغربية في مسائل عديدة، إلا أنها تتفق في اعتبار أوروبا المقيــاس في الحكم ومراجعة هذا التوجه في الفكر الغربي تكشف عن خطأين لهما دلالتهما السياسية وهما:

الأول: افــتراض أن تكــون الأقلية معياراً للحكم أو أن يقاس العالم بأوروبا، أو أن تصبح أوروبا هي العالم وما عداها ملحقات.

الثاني: الارتكاز إلى معيار لا يتسم بالعالمية والشمول لما هو أخلاقي أو إنساني أو ما هو تقــدم أو تأخــر وتخلف، وهو بذلك يتسم بالجزئية، ومن ثم فإن هذا التأسيس الجزئي على الحضــارة الغــربية وتعديــته إلى العــالم يبتعد عن العلمية، فضلا عن مجافاته لأصوله الاســتقامة القائمة على الحق والعدل، إن المطلوب تأسيس معيار منهجي ينطلق من قاعدة الشــمول والعالمية ــ لا معيار جزئي ــ يصلح للحكم على ما هو نهضة أو ردة، وما هو تقــدم أو تأخــر ومــا هــو حق أو باطل، عدل أو ظلم وما يحدد الصلاح والفساد بشكل منضبط[1].

وتجــدر الإشــارة هنا إلى أن عناصر مفهوم الاستخلاف لم تكن متوفرة بحال فيها أسمى "عصــر النهضة"[2] سواء من حيث التعامل مع البيئة أو من حيث استخدام نتاجها، وأخيرا من حيث العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان.

---

(1) أنظر في تفصيل هذه الأفكار: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة...، **مرجع سابق**، ص ٥٣-٦١.

(2) من الجدير بالذكر أن مفهوم النهضة، والبعث ، والتنوير، والإحياء، والإصلاح الديني قد استخدمت في إطار الحضارة الغربية للتعبير عن أهم سمات عصر النهضة واستخدمت تلك الترجمات مثل النهضة والبعث Renaissance بينما استخدم التنوير Enlightenment ومن الجلي أن استخدام هذه الألفاظ وعلى هذا النحو وإن أضيف إليها صفة الإسلام يجب أن يكون بحذر ليس فقط لاختلاط المعاني ولكن بهدف ضرورة إبراز المفهوم الشرعي في نقائه.

أنظــر: رشــاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، يونيو ١٩٨٦م، ص ٣٩.

وقــد جعــل البعض الحديث عن النهضة أو عصر النهضة في الواقع العربي والإسلامي يرتبط ويتزامن مع الأخذ من الحضارة الغربية وتغلغل أفكارها في العقلانية والتنوير، وقد استطاع هذا التيار في إطار عملية التلبيس الفكري أن يكرس هذا الفهم إيحاء بأن الواقع العربي=

مفهوم العلاقة بين الحضارات:

تتضمن مقولة العلاقة بين الحضارات مجموعة مفاهيم مثل: التواصل الحضاري والانفتاح الحضاري واللحاق بالركب الحضاري، الاتجاه الإنساني ووحدة الثقافة والحضارة[1].

ويـبدو أن هذه المفاهيم كانت أهم الأدوات التي ساهمت في بناء توجه فكري بأكمله حيال فكـرة العلاقـة بين الحضارات مما سوغ لدى هذا التوجه عملية التبعية للحضارة الغربية والاقتداء بها وحمل أفكارها والأخذ بنهجها الحياتي ويستند هذا الاتجاه على أن الحضارات تقوم على بعضها وتتفاعل وتتبادل الإخصاب.

غيـر أن هـذه المقولة تهمل طرح موضوع أساسي وهو "وجود الفرق الجوهري بين نمط حضاري وآخر" إذ يعتمد على مجموعة عوامل وشروط تكونت تاريخيا وجعلت له سمات محـدده مـن حيث الاتجاهات الرئيسة المواكبة له دون غيرها، كما أن فكرة التواصل بين الحضـارات أو الأخذ من بعضها تستند إلى أمثلة حضارية تنتمي إلى حضارات تقوم بينها فروق أساسية وحاسمة.

-فيما قبل عصر النهضة كان في انحطاط شامل، وهي مشابهة ومقايسة على التاريخ الأوروبي لا تستند إلى أساس علمي، يكفي في هذا الإطار فقط أن تشير إلى عدد جديد من مجلة الوحدة جعلت محورها : قراءة جديدة في الفكر الغربي دون أدنى تدبر :

أنظر في هذا "محور العدد" بمقالاته المتعددة حول "النهضة":

د. وجيـه كوثـراني، مقارنة منهاجية في مطلع الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية: مرحلة الانتقال من العثمانية إلى الدولة القومية، مجلة **الوحدة**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة (٣)، العدد (٣١-٣٢) إبريل مايو ١٩٨٧م، ص ٧-١٥.

سلامة كيلة، دراسة في اتجاهات حركة التنوير في عصر النهضة، **المرجع السابق**، ص ١٦-٣١.

د. معن زيادة، للعالم الأولى للمشروع النهضوي العربي في القرن التاسع عشر، **المرجع السابق**، ص ٣٢-٣٦.

عمـاد فوزي شعيبي، قراءة تاريخية مجردة لفكر عصر النهضة ، **المرجع السابق**، ص ٥٢-٥٩، كمال عبد اللطيف، سفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والأمانة، **المرجع السابق**، ص ٦٠-٧٤.

تركي علي الربيعو، قراءة في النسق السياسي والفكري لرواد عصر النهضة، **المرجع السابق**، ص ٧٥-٨٢.

وانظر بصفة خاصة: ندوة الوحدة حول تصورات جديدة للنهضة العربية، **المرجع السابق**، ص ١٣٣-١٥٦.

وانظر في نفس السياق: د. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، **علم المعرفة** الكويت: المجلس الوطني للثقافة، يونيو ١٩٨٠، أنظر هامش ص ١٣ في التحديد الزمني لما أسماه فجر النهضة.

أنظـر في رؤية مبكرة لدى هذا الاتجاه: سلامة موسى: **ما هي النهضة؟** القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٥ وما بعدها، ص ١٣٠-١٣١ حيث يزكي نظرية التطور لدى داروين.

وفي مفهوم النهضة الوطنية، د. أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة الحضارة**، بيروت، دار الآداب، ط٢، ١٩٧٨، ص ٦٣-٨٣.

وفيمـا أسـمي بالنهضة القومية: عادل حسين (مدير الندوة) الإسلام والنهضة القومية: ندوة مجلة **المستقبل العربي**، بيروت: العدد (٢٢) ديسمبر ١٩٨٠ص ١٣٢-١٤٣.

[1] لا شك أن تلك المقولات لها من الآثار والدلالات الهامة على قضية التراث والموقف منه، ذلك أنها واسعة الانتشار حتى في أوساط الذين يرفضون الحضارة الغربية، وهذا ما يلمسه الباحث من اتجاه تفاخري يؤكد على اقتباس أوروبا للحضارة الإسلامية، ربما يتخذ مبررا من جانب المتغربين للأخذ من الحضارة الغربية وقيمها باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارة بل أن هـذا يعد من ناحية أخرى مسوغا لتبرير توجه نحو التراث والسلفية (وفق فهم هذا الاتجاه) مفاده ضرورة تحقيق شروط التقدم لـلخروج من حالة التخلف بالتخلص من التراث الحضاري السلفي وبتجاوزه والأخذ بحضارة الغرب، أما من لا يذهب على هذا الحـد فإنه يتعامل مع مقولات التمازج الحضاري باعتبارها أمر مهما، والانفتاح الحضاري أمر مرغوبا، والتواصل الحضاري قانونا واللحاق بالركب الحضاري هدفا ومقصدا بما يجعله يذهب في رؤيته للتراث والحضارة الغربية باتجاه الانتقائية أو الالتقاط تحـت حجة الأخذ من الحضارة الغربية ما هو إيجابي فيها أو علمي وتقدمي وطرح ما هو سلبي ورديء أو ما هو متخلف، ثم يعلل الشيء نفسه بحضارته التاريخية وينتهي هذا الجمع أو الالتقاط إلى استخلاص أسس نهضة معاصرة بالنسبة للأمة ، غير أن هـذا التوجه رغم تحديده للموقف على هذه الشاكلة لا يحاول تناول القضية برمتها تناولا منهاجيا مرتبا، في تحديد ماهية ما هو صـالح أو فاسـد أو إيجـابي أو سلبي، وذلك عن طريق تأسيس المعيار، بل يجعل ذلك جميعه أمرا خاضعا للهوى لا الفحص المنهجي السليم المستند إلى دلالات النصوص وبما تؤكده من قواعد وما تخرجه من ضوابط في هذا المجال.

بل يبدو أن هذا الاتجاه إنما يشكل مرحلة في صالح عملية الانفصال المطلق عن التراث والأخذ المطلق عن الحضارة الغربية، مما يجعله داخلا في اتجاه التغريب الذي يقف من التراث موقف الانفصال والتجاوز.

ومــن هــنا يجب التعرض لقضية التصنيف الحضاري، ذلك أن الحضارات المتعددة يمكن تقسيمها على أسس تبدأ بتحديد الفروق الجوهرية بينها ــ إلى مجموعات حضارية ــ وفي ضــوء هذا الفهم يمكن رؤية كيف تتم عملية الإخصاب المتبادل لاتحاد الأسس، أما العلاقة ضــمن المجموعات الحضارية المتمايزة، وربما المتناقضة تأسيسا، تجعل شكل هذه العلاقة يــتخذ مســارا مختــلفا تــتأكد فيه ضرورة الاستناد على مجموعة من القوانين الأساسية والمــبادئ القيميــة التي تشكل محور المناقضة والتميز بما يحكم عملية انتقاء حضارة عن أخــرى، يؤكد ذلك فحص الواقع الحضاري في العلاقة بين حضارات الشعوب الأوروبية والحضــارة الأمــريكية باعتبارها امتدادا للحضارة الأوروبية وبين الاختلاف الواضح في العلاقــة الــتي كــانت تــربط بيــن الحضارات الإغريقية والرومانية والانجلوسكسونية والجــرمانية وفــي العلاقة التي تربطها مجتمعة ومنفردة بحضارات الشعوب التي انتسبت إلى الحضارة الإسلامية[١].

وتأسيســا عــلى ما سبق فإنه من الخطأ المنهجي التحدث عن نمط العلاقة التي تربط بين الحضــارات دون الأخــذ في الاعتبار الفرق بين حضارات المجموعة الواحدة وحضارات المجموعــات الكــبرى، فــإذا كانت هناك عوامل مشتركة في مكونات كل حضارة مثل: الاقتصاد والاجتماع والدولة والسلطة والمنظومة العقيدية والفكرية واتجاهات لمسار العلوم والتقــنيات وإذا كانت هناك أيضا اتجاهات متشابهة أو متوازية فيما بين الحضارات، فهذا أو ذاك لا يعــني عدم وجود الفروق النوعية الجوهرية فيما بينها سواء على مستوى فهمها المــتميز لهــذه العوامــل المنبــثقة عــن عقائدها، أو ترتيبها جميعا وفق ميزان التصاعد والأولويــات، وبمعنى أيهما يلعب دورا أساسيا وربما تأسيسيا وأيهما يلعب دورا ثانويا أو هامشــيا، وهذا التأسيس المنهجي الذي يرى الفروق الجوهرية فيما بين الحضارات يؤدى إلى اكتشاف الشروط التي تسمح بإحداث تغيير جذري في هذه الحضارة أو تلك، وذلك من طــريق تغيير ما كان أساسيا فيها إلى ثانوي وما كان هامشيا وثانويا إلى أساسي، مما يولد عــند اجتماع العمليتين تغييرا جوهريا في النمط الحضاري بأسره، وبما يؤكد أن ذلك ليس تفــاعلا حاضريا أو إخصابا وإنما هو بمثابة الاجتياح والانتقال من نهج إلى نهج آخر أما الــتفاعل الواعــي لحضــارة مــع أخرى فيشتمل على عنصرين الأول يعني الإبقاء على العوامــل والاتجاهــات الأساســية مــن جهــة والحفاظ على ترتيبها وفق سلم تصاعدها وأولوياتهــا مــن جهة أخرى، والثاني التلاقي بينهما بحيث لا تكون إحداهما مسيطرة على

---

[١] قارن بهذه الرؤية للعلاقة بين الحضارات رؤية مخالفة عبر عنها محور مجلة **الوحدة** وتعبر في مجملها وفي معظم مقالاتها عن تصور في فهم طبيعة هذه العلاقة، ورغم المقدمة التي أكدت على شروط الحوار وضرورة التوجه إلى البحث فيها، إلا أن البحوث قد تراوحت ما بين الحوار مع الذات (القومية) أو الحوار بمعنى الأخذ عن الحضارة الغربية:

كلمة الوحدة: الحوار وميثودلوجيا الحوار، الرباط، مجلة **الوحدة**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة الأولى، العدد الرابع، يناير ١٩٨٥، ص ٣--٦.

محمد عزيز الحبابي، "الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع"، **المرجع السابق**، ص ٧٦-١٥٠.

حافظ الجمالي، "حوار الحضارات بين الواقع والأمل"، **المرجع السابق**، ص ١٦-٢٤.

أنطوان المقدسي، "أهي استعادة الأنوار أم أفولها"، **المرجع السابق**، ص ٢٥-٣٧.

ندوة الوحدة، حول حوار الحضارات، **المرجع السابق**، ص ٦٠-٧٩.

أنظر أيضا: بحوث ندوة العرب وأوروبا، حوار الحضارات حول العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، التي عقدت في هامبورج.

الجزء الأول، مجلة **شؤون عربية**، تونس: جامعة الدول العربية، العدد ٢٨ يونيو ١٩٨٣، ص ٦ وما بعدها.

الجزء الثاني،مجلة **شؤون عربية**،تونس: جامعة الدول العربية، العدد ٢٩يوليو ١٩٨٣، ص ٨-٢٧، ٢٨-٤٥، ص ٥٨-٦٩، ص ٧٠-٨٤.

الأخـــرى، ومـــن ثم يأخذ التفاعل سمات الإخصاب لأنها لا تنتقل من نهج إلى آخر، وإنما تنتقي كل منهما ما يفيدها في إطار من التمثل والهضم والاستيعاب.

ومن ثم فإنه يجب التمييز بين نمطين من التفاعل بين المجتمعات الإسلامية وغيرها:

- الأول: تفـــاعل يفقـــد التأسيس الإسلامي مضمونه ومحتواه بل يشوهه ويحرفه بالجملة عن النهج الإسلامي.
- الـــثاني: الـــتفاعل الواعـــي القـــائم على تأسيس المعيار الإسلامي في عملية الانتقاء الحضاري(١).

ممـــا ســـبق نخلص إلى أن موضوع العلاقة بين الحضارات لم يطرق قط بعيدا عن علاقة الصــــراع الدائر بين القوى الاستعمارية والشعوب المستضعفة بحيث طرح هذا الموضوع بمـــا يؤكـــد سيادة الحضارة الغربية بكل ما تحمله من فلسفات ومفاهيم ومعايير، وهو أمر أدى بالشـــعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الأساسية، إلى هدم عوامل وجودها المـــادي والـــثقافي المستقل، وعلى هذا فإن الحديث عن التواصل الحضاري كما يطرحه منظرو السيادة الحضارية الغربية يهدف إلى الإلحاق الحضاري باعتباره شرطا أساسيا في عملية الإلحاق الكلية الشاملة(٢).

مفاهيم التقدم والتخلف، التنمية والتحديث والتطور:

ثمـــة أكـــثر مـــن اتجاه فكري في الغرب له رؤية محددة حول موضوع التطور التاريخي تســـتند في مجملها إلى المعيار المادي في تفسير التقدم، فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتـــنازع البقاء معيارا للتقدم والتأخر، وبحيث يصبح القوي هو صاحب "الحق" و "الأصلح للبقاء" وممثلا "للتقدم" وقد شكل هذا الاقتراب النظري تسويغا لسياسات الاستعمار.

وهـــناك توجـــه آخر يستند إلى مفهوم التقدم المادي ـــ العلمي والتقني، فالمجتمعات الأكثر تقدما في عرف هذا التوجه هي الأكثر تطورا بقدراتها العلمية والتقنية والإنتاجية، أما القيم الـــروحية والأخلاقية ونوع العلاقات الاجتماعية فيما بين الناس أو الشعوب فليست معيارا لمقولة التقدم والتأخر.

وقـــد ســـحب الغرب رؤيته السابقة لمفهوم التقدم والتخلف ليشمل ليس فقط الجوانب التقنية والعـــلمية والصـــناعية ومستويات المعيشة بل القيم ومكونات الشخصية، ووفق هذه الرؤية فـــإن مقولـــة التخـــلف فـــي المجـــتمعات الإسلامية لا تنحصر في مجال تصور التقنيات والصـــناعة و إنمـــا تنصرف إلى اعتبار مجموع القيم والأخلاق ونهج الحياة جميعا مرادفا للتخلف.

وظـــلت مقولـــة التخـــلف وفـــق تعرضها لنسق القيم الإسلامي تتضمن تعريضا بالإسلام باعتـــباره مصـــدرا لذلك التخلف، ومن ثم يتم التخلص من حالة التخلف من خلال التشبه

---

(١) أنظر في مجمل هذه الأفكار:

منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ٦٢-٧٣

أنظر في الإشارة إلى بعض هذه الأفكار وإن كانت غير واضحة:

برهان غليون، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ١٢٦-١٣٩.

(٢) انظر في تعليق مقولة العلاقة بين الحضارات وما أسمي (بالغزو) الثقافي: منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ١٩٥-٢٠٦.

كلمة الوحدة، الإنسان، الثقافة، الغزو، مجلة **الوحدة**، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، السنة الأولى، العدد الثالث، ديسمبر ١٩٨٤، ص ٣-٦.

أنطوان المقدسي، التحديث والتغريب في مواجهة الغزو الثقافي، **المرجع السابق**، ص ٧-١٣.

بالغــرب وتبـــني مجموعـــة قيمه وأفكاره ونهجه في الحياة سواء كان ذلك بتبني النموذج الليبرالي أو الماركسي.

هــذا وقــد انطـــلق الـــتوجه السابق ليؤكد على نموذج الحضارة الغربية واعتبار أنماطها الاجــتماعية ومؤسساتها السياسية هي مقياس التقدم واعتبار الأنماط الأصلية أنماطا تقليدية بوصفها معيارا للتخلف.

ولا شــك أن الاستناد إلى توجه مغاير يعتمد الرؤية الإسلامية أساسا له سيؤدي بالضرورة إلى معاييــر أخــرى تحــدد مـــا هية التقدم والتأخر، ويفضي إلى محصلة متميزة في فهم التاريخ وتفسيره وحركته، ذلك أن تقصي تجارب التاريخ يقضي بأن التقدم العلمي والتقني والمـــادي أو ما يسمى مراحل التطور الأرقى لا تحمل بالضرورة شروط العلاقة المعنوية القائمة على أساس من "الاستخلاف" سواء في التعامل بين الناس أفرادا وجماعات وشعوبا، كما لا تحمل تقدما في القيم لتحقيق قواعد العدل والحق.

وفي هذا المقام فإن أغلب نظريات الغرب أسقطت من حسابها كل عناصر الاستخلاف في التعامل باعتبارها المقياس الأهم في تحديد ما هية التقدم والتخلف[1].

وانطلاقـــا مـــن مفـــاهيم التقدم والتخلف والتطور يمكن للباحث توجيه النقد للمفهوم الغربي للتنمية والتحديث وذلك من خلال جوانب متعددة أهمها:

أولا : من حيث بناء هذا المفهوم ومدلولاته وهو ما ينقسم بدوره إلى مجموعة من العناصر:

١- مـــن حيث تأسيسه الوضعي وتعلقه بمجموعة من النظريات للنمو والتطور[2] تلك التي ســـادت العلوم البيولوجية ــ خاصة نظرية داروين، حيث يحاول المطابقة الكاملة بين تطـــور الجـــنس البشـــري على ما افترضه داروين وهو أمر يجب التحفظ عليه وعدم الانـــزلاق إليـــه نظـــرا لأنه لا يقوم على أساس منهجي أو علمي، أو تلك النظريات

---

[1] أنظر في مفاهيم التقدم والتخلف: منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ١٧٦-١٨٣، قارن في هذا الإطار في مفهوم التقدم محور مجلة "الوحدة". حـــافظ الجمـــالي: "مفهوم التقدم في التاريخ الحضاري العربي"، مجلة **الوحدة**، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، السنة الأولى، العدد الثاني، نوفمبر ١٩٨٣، ص ٢٠-٢٨.

د. خـــليل أحمـــد، العـــرب ومفهوم التقدم، **المرجع السابق**، ص ٣٩-٤٩ جورج طرابيشي، مفهوم التقدم من عبادة الماضي إلى الموقف السحري من المستقبل، **المرجع السابق**، ص ٥٠-٥٧.

أنظر أيضا تلك المقالة القمية: سعد غراب، فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القدامى، ضمن أعمال المؤتمر الإسلامي المسيحي، **مرجع ســـابق**، ص ٢٠٧-٢٤٠. حيـــث يشـــير فيها إلى فكرة أساسية مفادها إن في الإسلام دعوة رصينة للتقدم تربط ربطا متينا بين الماضي والحاضر والمستقبل، فالتقدم ليس حتما مخالفا للقديم أو ضدا له، إذ هما يرجعان إلى نفس المادة في لغة العرب.

المرجع السابق، ص ٢١٠-٢١١، ص ٢٣٩.

أنظر أيضا: د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، **مرجع سابق**، ص ١١-١٨.

[2] أنظر في نقد مفاهيم مثل التطور والنمو والتقدم...

د. السيد محمد الحسيني وآخرون، **دراسات في التنمية الاجتماعية**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٤م، ص ٢٠.

أنظـــر أيضا في دراسة قيمة لمفهوم التطور من الناحية اللغوية والتراثية والفكرية د. محفوظ عزام، "مفهوم التطور في الفكر العربي" مجلة **شؤون عربية**، تونس: الجامعة العربية، العدد ٣٥ يناير ١٩٨٤، ص ١٧٢-١٨٣.

وفي مفهوم التطور والتحفظ على استخدامه، د. محمد العروسي، "الشريعة ومفهوم التطور" مجلة **أضواء الشريعة**، الرياض: جامعة الملك عبد العزيز الإسلامية، كلية الشريعة، العدد ١٣، ١٤٠٢هـــ، ص ١٩٩-٢٠٥.

د. إبـــراهيم أبـــو لغد، "الاستعمار وأزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"، ضمن ندوة "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي"، **مرجع سابق**، ص ١٢٤-١٢٥.

قـــارون في هذا الإطار دراسة تعتمد مفهوم التطور دون مراجعة المفهوم وإن كانت تتحفظ على مضامينه الغربية، د. عبد الحليم عويس، **الإسلام أولا** ، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٧٦م، ص ١٥ وما بعدها.

الثنائية التي تقوم على المفارقة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة وبصورة تجعل من المجتمعات الغربية مرادفة لتلك الأخيرة[1].

٢- من حيث طبيعته وتكوينه فإنه يختزل التاريخ البشري في تاريخ أوروبا ومسيرته، حيث يقوم على افتراض واحدية التطور، بما يتضمن نفيا للغير وخصوصيته، وتحكمه في المراحل ومحاولة سحبها على أجزاء العالم الأخرى في إطار المركزية الغربية التي اتخذت من ذاتها محورا يقسم على أساسه الزمن التاريخي، بل الامتداد الجغرافي وأسست مفاهيم مثل التنمية أو التحديث لكي تترادف بشكل أو بآخر مع مفهوم التغريب والإلحاق الحضاري الشامل — على التصور الغربي للأسس التي يجب أن تنطلق منها والوسائل التي يجب أن توصلها إلى غايات حددتها سلفا بصورة

---

[1] انظر في ذلك: د. سيد غانم، دراسات في التنمية السياسية، **مرجع سابق**، ص ٨٢-٨٧، د. نبيل السمالوطي، **التنمية والتحديث الحضاري**، القاهرة، مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٥، ج١، ص ٣٠-٣٤.

أنظر في مفهوم الحداثة والتحديث والمعاصر والتغريب: د. محمد برادة، "اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة" مجلة **فصول**، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، المجلد الرابع، العدد الثالث إبريل — يونيو ١٩٨٤م، ص ١١، ١٢.

خالد سعيد، الملامح الفكرية للحداثة، **المرجع السابق**، ص ٢٥ وما بعدها كمال أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص، **المرجع السابق**، ص ٣٤ وما بعدها.

محمد عبد المطلب، تجليات الحداثة في التراث العربي، **المرجع السابق**، ص ٦٤ وما بعدها.

محمود فتوح أحمد، الحداثة من منظور اصطفائي، **المرجع السابق**، ص ٨٧ وما بعدها.

انظر في اعتبار نظريات التحديث وليدة لنظرية التطور :د. سيد عبد المطلب غانم، دراسات في التنمية السياسية، **مرجع سابق**، ١٦ وما بعدها.

أنظر في مفهوم التحديث في الكتابات الغربية:

C. E. Black, **The Dynamics of Modernization**, New York: Harper & Row, 1966, p.7.
S.N. Eisenstadt, **Modernization: Protest and Change**, Englewood cliffs, N. J., Prentice Hall, 1966, P.1.
R. Bendix, **What is Modernization?** In Willard A. Beling (ed.), Developing Nations; Quest for a Model, New York: Van Nastrand. Reinhold Company, 1970, P.11.

أنظر أهم دراسة تناولت نقد المفهوم الغربي للتحديث بصورة جزئية:

على الجرباوي، "نقد المفهوم الغربي للتحديث"، مجلة **العلوم الاجتماعية** ، الكويت المجلد (١٤) العدد (٤) شتاء ١٩٨٦، ص ٣٩-٥٨.

أنظر في مفهوم التنمية السياسية:

L. W. Pye, **Aspects of Political Development**, Boston: little Brown, 1966, Ch2.

حيث قدم عشرة تعريفات للتنمية السياسية تعبر في مجملها عن نمط الحياة الغربية:

A. F. K. Organski. **The Stages of Political Development**, N., Y., Knopf, 1968, Passim.

انظر بصفة خاصة مقالة هامة تعالج قضية تصور النظريات الغربية المتعلقة بالتحديث والتنمية، والمقالة تبين ذلك التفاعل من كتاب هذه النظريات العربية مع الانتقادات الموجهة لمحاولاتهم وردهم عليها، وما تبع ذلك من محاولات تطوير بعضها، إلا أن هذا التطوير لم يكن له تأثير يذكر على مجمل الأسس الفكرية والفلسفية والأصول النظرية والأيديولوجية التي ترتكز عليها تلك الرؤى الجديدة، ذلك أن هذا التيار الرئيس في مجمله في دراسات التنمية والتحديث قد ظل مخلصا للتقاليد الليبرالية الغربية حتى وإن حول بشكل أو باخر استيعاب الانتقادات التي وجهت إليها باستعارة مفاهيم وألفاظ جديدة.

أنظر في تفصيل ذلك: د. علي الدين هلال، الاقتصاد السياسي وقضايا التنمية: دراسة لبعض الاتجاهات الحديثة في العلوم الاجتماعية، مجلة **السياسة الدولية**، القاهرة، مطابع الأهرام، العدد (٧٥) يناير، ١٩٨٤، ص ٥٢-٦٣.

وعلى ما يرى الباحث فإن الدراسة السابقة تمكننا من استخلاص نتيجة إضافية مفادها إن الحوار الدائر في الغرب حول نظريات التنمية والتحديث إذ يشكل خطأ ثابتا في جوهر استنادانه النظرية والفلسفية وإن اتخذ مظاهر وأشكالا متبدلة من حيث الألفاظ والمفاهيم استجابة للنقد الموجه إليها، فإن ذلك يعبر عن أن النقد الموجه إلى تلك النظريات يتم بصورة جزئية ومن داخل أرضية الغرب ودون محاولة النقد لكليات هذه النظريات أو نقد أسسها سواء من حيث الألفاظ والمفاهيم استجابة للنقد الموجه إليها، فإن ذلك يعبر عن أن النقد الموجه إلى تلك النظريات يتم بصورة جزئية ومن داخل أرضية الغرب ودون محاولة النقد لكليات هذه النظريات أو نقد أسسها سواء من حيث مسلماتها أو وسائلها أو غاياتها ومقاصدها.

أنظر في هذا المقام رؤية نقدية متكاملة مع إشارات هامة للرؤية الإسلامية: عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، **مرجع سابق**، ٤١-٨٩.

د. جلال أمين، التراث والتنمية العربية، مجلة **المستقبل العربي**، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٧٢)، فبراير ١٩٨٥، ص ٤-٢٢.

منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ١٢١-١٢٥ (باب رفض الانتقائية بين التراث والحداثة).

لا تعتبر الفروق والتباين بين المجتمعات وفي إطار اعتبار مفهوم التنمية ومنظومته الخاصة أحد الوسائل الأساسية لتنميط المجتمعات غير الغربية وفق النمط الغربي.

٣- من حيث الوسائل، فإن التصور الغربي للتنمية، فضلا عن التعويل على أشكالها فإنها قد ضخمت الوسيلة بحيث صارت غاية في حد ذاتها، سواء كانت تلك الوسيلة ثقافية أو مؤسسية أو تقنية (تكنولوجية)، ومن ثم فإنها قد اختزلت الوسائل والوسائط إلى مجرد أشكال.

ثانيا: من حيث ملحقات هذا المفهوم ومنظومته من (تحديث ـ وتقدم وتطور ـ وإلحاق ..إلخ) فهي منظومة من المفاهيم تستدعي بدورها مجموعة من المفاهيم الأخرى عند التعويل عليها جملة من: ديمقراطية ـ وعلمانية ـ و مؤسسية، وتقنية ـ ورفاهية ـ وصراع وتكيف ـ وتطور وثروة ...إلخ، حيث التسلم بقبول هذه المفاهيم يستدعي بقية منظومة المفاهيم السابقة.

ثالثا: من حيث الفلسفة الكامنة خلف مفهوم التنمية، ذلك أن مفهوم التنمية قائم ـ وفق عناصر تأسيسه الوضعي ـ على نفي الغيب، وتقديس الوضعية، والإيمان المطلق بالمادة والمحسوس، وهو ما يتضمن في المقابل تحكيما للواقع المعاش باتخاذه محددا ومعيارا للحركة بل التنظير، باعتباره في النهاية هدفا، وغاية لهما، ومن ثم فإن هذه الرؤية قد تنظر إلى عنصر الغيب والإيمان كعنصر معوق لتحقيق التنمية والإنماء بل كونت من خلال ذلك نظرة ثابتة للدين و أثره في حركة الحياة، فجعلته وفق تصورها العلماني لا شأن له مطلقا بحركة التنمية والحياة إجمالا، بل أنكرته باعتباره من المعوقات.

رابعا: ويتضمن هذا المفهوم وبفعل هدفه الانتشاري ـ مجموعة من المقولات غير المحددة، تسهم في عملية التلبيس الفكري، وتستغل من جانب المتغربين فضلا عن السلطة السياسية بما يضمن تقوية مواقعهم الفكرية ومركزهم الاجتماعية وتبرير الحركة السياسية وهي في حقيقتها ليست سوى تزيين أو من زخرف القول، وأهم تلك المقولات على سبيل المثال:

أ- فكرة الثقافة التقليدية وضرورة استبدالها بثقافة حديثة، بما يفيد التغريب والتخلي عن القيم الأصيلة[1].

ب-فكرة المجتمع الانتقالي بلا تحديد لمفهوم الانتقالية والمرحلة التي يستغرقها[2].

ج- فكرة اللحاق بالركب الحضاري والتي تعني في جوهرها إلحاقا حضاريا بالغرب والسير في ركابه.

د- فكرة مجتمع الوفرة، أو دولة الرفاهية، كهدف لعملية التنمية بخلق مجتمع الاستهلاك[1].

---

[1] ويرتبط ذلك بما أسمي في الفكر الغربي بالثقافة السياسية، حيث يبرز هذا المفهوم في محاولة لإلغاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضي ، وتقييد أهمية ودلالة الوظيفة الخلاقة للعودة إلى التراث خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر ، لمزيد من التفاصيل أنظر: د. حامد عبد الله ربيع، سلوك المالك، **مرجع سابق**، ج١، ص ١٣٩-١٤١.

[2] أنظر في تصنيف المجتمعات وغموض مفهوم الانتقالية فضلا عن تزكية اتجاه محدد في عملية الانتقال وهو التغريب:

D. Lerner, **The Passing of Traditional society: Modernizing the Middle East**, N. Y. Free Press 1958, PP.410 ff.

أنظر في المنظور الانتقالي: د. سيد غانم دراسة في التنمية السياسية، **مرجع سابق**، ص ٨٧ وما بعدها.

أنظر أيضا في مفهوم الانتقالية ونظرية التحديث، بوريس ستاروستيد، "تشكيل الفكر الاجتماعي في الأقطار النامية"، ترجمة : حسن محمود عباس ، مجلة **الثقافة العالمية**، الكويت: العدد (٣١) السنة السادسة، نوفمبر ١٩٨٦م، ص ٢٣ وما بعدها.

أنظر أدوارد مونيمر ، الحضارة الغربية في عالمنا المعاصر : الأبعاد الداخلية والخارجية لمرحلة انتقالية، دلالاتها في إطار مستقبل الحوار العربي الأوروبي، مجلة **شؤون عربية** ، تونس، الجامعة العربية ، العدد (٢٩) يوليو ١٩٨٣، ص ٧١.

هـ- فكرة المجتمع المدني كمدخل لتكريس التغلغل العلماني وتنحية الدين عن حركة الحياة.
ومن ثم فإن قد هذه الرؤية الغربية يجب ألا يقتصر على عملية النقد الجزئي لمقولة هنا أو هناك ، كما أننا يجب ألا ننزلق إلى منهاجية النقد الجزئي من داخل أرضية الفكر الغربي، ذلــك أن متابعة هذه الطريقة ستقود في النهاية إلى عملية تلفيق بين مجموعة من العناصر المتناقض لا تقل خطرا في أثرها عن عملية التغريب الكامل، بل يستدعي ذلك وفق أصول مــنهاجية الــتجديد السياسي من خلال تكامل منظوريها (الأصولي والحضاري) ضرورة اســتبدال المفهــوم ومناقشة مسلماته والفطنة إلى ملحقاته ومنظومته الفكرية التي ترتبط به وبيــان غوامضـــه وزخــرف قوله ومواطن التلبيس الفكري فيه من خلال طرح منظومة أخــرى تتأسس على رؤية إسلامية واضحة بدءا من العقائد والوسائل وانتهاء إلى المقاصد بحيــث تشــكل منظومة بديلة وأصيلة تتكون في أهم عناصرها من: التوحيد والاستخلاف والشرعية، والأمة، والحاكمية والشورى ـــ والقيم النظامية، والحياة الطيبة والآخرة...إلخ.

التقنية والتصنيع:

---

(1) تــتحدث نظريات المراحل في عملية النمو عن الرفاهية والوفرة، وهي تفارق في هذا الرؤية الإسلامية لمجتمع الاستخلاف والعمران، ومــا يعــبر عنه عن موقف متميز ومتوازن بالنسبة للحياة في مجملها وزينتها والتي تعد قضية الإنسان، فإن حضارة الرفاهية يقابلها في الــرؤية الإسلامية حضارة الزهد، بحيث لا تتزلق النفس الإنسانية إلى ترف النفوس، وعصبة تلك الحضارة الإسلامية الذي لا تقوم إلا به وتــنهار إذا فقدتـــه يتمثل في عالم المعاني وبناء العقيدة في إطار ما يسمى بخرق عوائد النفس التي تشكل موضوعا للزهد، الذي لم يأخذ مكانـــه مـــن الفهم الصحيح موقف يعبر عن تصور متكامل للدنيا يتصل بكل قضايا التربية والعقيدة، والحضارة والسياسة والمال، صدق رســـول الله ﷺ حين أنذر هواة الدنيا بانتكاس الفكر وتعاسة الحال فيما أخرجه البخاري "تعس عبد الدينار والدرهم والخميصة تعكس وانـــتكس" وهـــذه دلائـــل التعاســـة واضحة في فكر المسلمين وسلوكهم الحضاري في العصر الحديث، أنظر في مفهوم الرفاهة والوفرة: Oraganski, **Op. cit**, p.4 وقـــارن بيـــن هذا المفهوم ومفهوم الحياة الطيبة والذي يشكل مفهوما بديلا في هذا المقام . د. صالح عبد المتعال، البديل الحضاري لمستقبل التنمية، محاضرات نادي هيئة التدريس بجامعة ا لقاهرة، ١٩٨٧.
وقارن في هذا الإطار الرؤية الإسلامية التي تستند إلى الأصول:
عبد القادر أحمد عطا، **إحياء أفعال الرسول** ﷺ ، القاهرة، درا المسلم، ١٤٠١هـــ، ١٩٨١م، ص ١٩ وما بعدها.
عبد القادر أحمد عطا، **الرسول** ﷺ **والمذاهب الهدامة**، القاهرة: درا الاعتصام، ١٣٩٧هـــ، ١٩٧٧، ص ٨٣ وما بعدها.
أنظـــر أيضا في معاني الزهد: أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **المقصد والرجوع إلى الله**، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار التراث العربي، ١٤٠٠هـــ ، ١٩٨٠م، ص ٤٨-٥٧.
أنظر في مفهوم الابتلاء وعلاقته بقضية الرفاهية، ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط٥، ١٤٠٠ هـــ ١٩٨٠، ص ٢٨٢-٢٩٦، ٣٦٩-٣٧٧.
حيث يقدم شرحا طيبا لحديث النبي ﷺ "ازهد في الدنيا يحبك الله" حديث رواه ابن ماجة وغيره.
وانظـــر أيضا شرحا موفقا لما رواه ابن عمر (رضي الله عنهما) لحديث النبي ﷺ "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل" رواه البخاري.
أنظـــر فـــي أثر الرؤية الإسلامية للاستخلاف على الاسترزاق والتوكل وما يتركه كل ذلك من دلالات على الغايات المتمثلة في الرفاهة والوفرة: الحارث المحاسبي، الرزق الحلال ...، **مرجع سابق**، ص ٤٠ وما بعده.
محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ١٤ وما بعدها وفي التحفظ على العلاقة بين التقدم والرفاهة والتأســـيس المـــادي له: أنظر ـــ جورج سارطون، **الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط**، نقله إلى العربية، د. عمر فروخ ، بيروت: المكتب التجاري ط٢، ١٩٦٣م، ص ١٠٤-١٠٥.
أولدوس هكسلي، **الوسائل والغايات**، تعريب محمود محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٥، ص ٧-٨.
أنظر أيضا رؤية قيمة لمفهوم الرفاهة الاجتماعية وخطره في التنظير والحركة لعملية التنمية: فان نيو وينهويجز، "التنمية الاجتماعية ، هل هي ما يتطلع إليه الغرب ما بعد الحديث؟ مجلة **شؤون عربية**، تونس: جامعة الدول العربية العدد (٢٩) ، يوليو ١٩٨٣، ص ٢٩-٤٢.

إن مفهــوم التقــنية لا يقتصــر عــلى "الأدوات المادية" أو "المعرفة الفنية" لاستخدام تلك الأدوات، بــل يمــتد ليشــمل "أساليب التنظيم البشري" التي تحقق مجمل الشروط المادية والمعنوية الواجب استيفاءها في الفعل الإنساني من أجل تحقيق مقصد ما[1].

ووفــق هــذا المعــنى فإن التقنية تختلف طبقا للرؤية الحضارية المتميزة حيث يكون لكل حضــارة تقنيــتها الخاصــة بها، وان كل تقنية "هي إجابة على طلب اجتماعي وحضاري معيــن"، وبذلــك تصير التقنية العربية تطورا مستجيبا لنمط الحياة الغربي نفسه وتطوره، الأمر الذي جعل تناول موضوع التقنية في إطار استهلاكها غير منطقي.

وعلى هذا فإنه عند التعامل مع قضية العلوم والتقنية يجب التمييز بين متسويين:

الأول: المتعلق بالقوانين العلمية.

الــثاني: المتعــلق بــالأهداف والمقاصد التي يتحدد في ضوئها وباتجاهها عمليات البحث واستخدام القوانين العلمية، الأمر الذي يختلف من حضارة إلى أخرى، وذلك على ضوء ما تضــع لنفســها مــن أهداف وما تتسم به من سمات عقيدية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياســية وعســكرية، مضــافا إليها عوامل المناخ والجغرافيا والموقع الدولي والثروات الطــبيعية، والإمكانــات البشــرية أي ثمــة محصلة تخرج من جميع الجوانب الحضارية المحددة تضع بصماتها على ما تفرزه هذه الحضارة أو تلك من علوم وتقنيات.

وفيما يتعلق بانتقال العلوم والتقنيات من حضارة إلى أخرى يجب التمييز بين قبول القوانين العــلمية، وقــبول الأهداف والاتجاه ، فما يصح على الأولى لا يصح على الثانية، ذلك أن أمر انتقال القوانين من حضارة إلى أخرى أمر مشروع لا تقوم في وجهه الحواجز إلا من

---

[1] أنظر في هذا التعريف الواسع لمفهوم التقنية: د. حامد الموصلي، نموذج التنمية الإسلامي البديل وموضع قضية التكنولوجيا، محاضرة ألقيت في **الموسم الثقافي لنادي أعضاء هيئة التدريس**، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م.-

--أنظر في نقد ما يسمى بنقل التكنولوجيا:

د. أنطونيوس كرم، العرب أمام تحديات التكنولوجيا، سلسلة **عالم المعرفة** الكويت: المجلس الوطني للثقافة، نوفمبر ١٩٨٢، ص ٨١، ٦٨، ٣٩

د. إسماعيل صبري عبد الله، "استراتيجية التكنولوجيا"، مجلة **دراسات عربية**، بيروت، حزيران ــ تموز ١٩٧٧م، ص ٢١.

د. إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ٩٨ وما بعدها.

د. إسماعيل عبد الرحمن، "الفكر الاقتصادي والتغير التكنولوجي"، مجلة **العلوم الاجتماعية** ــ جامعة الكويت، العدد (٣) سبتمبر ١٩٨٢/ ص ٤٧.

د. محمــد عجــلان، العــلم والتكنولوجيا، ودور الدولة في العالم الثالث، ضمن **المؤتمر العلمي الثامن للاقتصاديين المصريين**، القاهرة: ١٢-١٤ مايو ١٩٨٣م.

د. عــبد الهــادي السويفي، محمد عبد الحي صالح البيلي، "دور الدولة في تنظيم نقل التكنولوجيا"، ضمن **المؤتمر العلمي الثامن للاقتصاديين المصريين**، القاهرة، ١٩٨٣.

عــلي مــزروعي، **نقل التكنولوجيا إلى تربة جدباء**.. . رسالة اليونسكو، القاهرة، مطبوعات اليونسكو، العدد ٢٢٥، ٢٥٦، أغسطس ــ سبتمبر ١٩٨٢، ص ٥٧.

الشيخ انتاديوب، **دعائم الثقافة الثلاث**،رسالة اليونسكو، القاهرة، مطبوعات اليونسكو، العدد ٢٥٥-٢٥٦،أغسطس ــ سبتمبر ١٩٨٢، ص١
أنظر بصفة خاصة في مواجهة فكرة نقل التكنولوجيا ما أسماه د. محمد دويدار "محور الأصالة التكنولوجية" د. محمد دويدار، **استراتيجية التطوير العربي والنظام الاقتصادي الدولي الجديد**، القاهرة: دار الثقافة الجديد، ١٩٧٨م، ص ٩٤.

د. ناديــة الشيشــني، "نقل التكنولوجيا وتبعية التكنولوجيا في الدول النامية"، مجلة **العلوم الاجتماعية**، جامعة الكويت، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ديسمبر ١٩٨٣/ ص ٥٧-٨٠.

د. محمد الهاشمي بوجميلين، "ضرورة تصنيع العالم الإسلامي واختيار أحسن الطرق لتفادي الأمراض التي تعرفها المجتمعات المصنعة"، مجلة **الأصالة**، الجزائر، وزارة التعليم والشؤون الدينية، أغسطس ــ سبتمبر ١٩٧٦، ص ٥٩-٨٦.

د. عمــر الــتومي، الشــيباني، "كيف يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتفادى آفات التصنيع"، مجلة **الأصالة**، الجزائر، وزارة التعليم والشؤون الدينية، أغسطس ــ سبتمبر ١٩٧٦، ص ٨٧-١١٠.

د. سيد دسوقي حسن، **مقدمات في مشاريع البعث الحضاري**، القاهرة: المكتب المصري الحديث ١٩٨٧، ص ١١١-١٧٠.

وهي دراسة قيمة تتعرض لهذا الموضوع برؤية متميزة وإن يرد على بعض آراءها تحفظ.

قبل من يريد احتكار العلوم والتقنيات كما تفعل الحضارة الغربية أما فيما يتعلق بالاتجاه من حيث (مجالات التركز والأولويات ـ الاحتياجات ـ القوى المراد خدمتها ـ مستقبل الاتجاه في التطور التقني والعلمي) فإن الأمر يختلف عن موضوع القوانين العلمية رغم ارتباطه به مما يجعل عملية أخذ كل ما توصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة، من اكتشافات علمية تقنية يحتاج إلى مراجعة وتمحيص وتدقيق، ذلك أن هذه التقنيات ـ في جملتها ـ غير معزولة عن حضارتها بل هي جزء لا يتجزأ منها، وأن عدم إدراك ذلك يجعل من اتجاه الإنماء والحداثة تابعا أو ملحقا[1].

وعلى هذا فإن قضية التحديث (بمعنى التصنيع) تجد طرحها السليم في ضرورة اتخاذ موقف علمي واضح من خلال منهج نقدي صارم للنسق الغربي المعاصر في موضوع التقنية والعلم باعتبار هذه العملية أحد الشروط الضرورية للتفاعل مع العلوم والتقنيات المعاصرة، وهو أمر يختلف عن الانبهار كما يختلف حتما عن النقل، كما أنه يعي نهج التبعية ونهج التجديد والفارق بينهما.

ومن خلال ما قدمه الباحث من نقد للمفاهيم الشائعة للتعبير عن عملية التغيير، يمكن إجمال هذا الموقف في التحفظ على مفاهيم مثل: اليقظة والصحوة والنهضة والبعث[2].

وهي وإن اقترنت في الغالب بوصف "الإسلامية" فإنه من الأصلح اعتبارها تمثيلا لمرحلة تاريخية لا مستغرقة لمفهوم التغيير بكافة امتداداته وشموله كما ورد شرعا، كما أنها لا تعطي نفس الدلالات الهامة لمفاهيم شرعية مثل: التغيير ـ التجديد ـ الإحياء الإصلاح[3].

وهذه المفاهيم الشرعية قد نجد لها منافسا من خلال البدائل المطروحة في كتابات علم السياسة المعاصرة مثل: "التحديث (الخطأ لغويا والصحيح الإحداث أو الحداثة) والتنمية، والتقدم ، والتطور والتصنيع والتقنية، وبناء الأمة والمعاصرة والعصرية".

وتلك البدائل تستبطن بل تستظهر مفهوم العلمانية كإطار فكري لفهمها مما يجعلها غير صالح ، كما أنها تستند إلى مقاييس غربية مما يجعل التقليد لها بلا بينة يقع في إطار حركة التغريب وهو ما يتطلب ضرورة إعادة النظر في استخدامها جميعا.

وخلاصة القول أن المفاهيم الشرعية مثل: التجديد والتغيير والإصلاح والإحسان هي الأولى بالاستخدام ، بل يحق لها أن تنفرد بذلك عما عداها من مفاهيم أخرى، حيث تكفل الكتاب بحفظها محددا إياها في مجمل نصوصه وآياته، ومن ثم يمكن ضبط الانحراف عنها فكرا أو حركة أو تلبيسا وتشويها، وذلك أن تلك المفاهيم كلمات الله" وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ".

---

[1] أنظر في مجمل هذه الأفكار: منير شفيق، **مرجع سابق**، ص ٦٣-٧٣.

[2] إن مفهوم النهضة الإسلامية قد يلتبس في مضامينه بمفهوم النهضة في الفكر الغربي وكذلك مفهوم البعث والذي قد يختلط بدوره بمفهوم البعث العربي، كما أنه يختلط بالمعنى الشرعي المرتبط بالآخرة حيث يعبر عن حقيقة شرعية يجب ألا يخرج اللفظ عن حدودها.
إما ألفاظا مثل اليقظة والصحوة فإنها خرجت في البداية في إطار الكتابات الغربية في محاولة لتنبيه الغرب، ثم شاع استخدامها في الكتابات العربية والإسلامية وكل هذه المفاهيم فضلا عن اختلاطها بالمعاني والتضمينات الغربية فإنها تعبر عن معاني غامضة لا تصل في وضوحها إلى تلك المفاهيم الشرعية التي وردت قرآنا وسنة وتساندت في إبراز المفهوم الإسلامي للتجديد كما أشار الباحث إلى ذلك في مقدمة الدراسة. أنظر: فهمي هويدي، الصحوة الإسلامية، تحليل للظاهرة، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، ١١-١٧ شوال، ١٤٠٤هـ، ١٠-١٦ يوليو ١٩٨٤، ص ١-٣.
محي الدين عطية، **أمراض الصحوة الإسلامية محاول للتشخيص والعلاج**، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، ١٠-١٦ يوليو ١٩٨٤، ص ٢.
وفي مفهوم البعث بتضميناته القومية أنظر: د. فاضل الخوبي، "مفهوم البعث ومفهوم الأمة لدى زكي الأرسوزي"، مجلة **دراسات عربية**، بيروت: دار الطليعة، السنة العشرون، ربيع ١٩٨٤، ص ١٦-٢٦.
وفي مفهوم البعث كمفهوم شرعي أنظر: د. زاهر بن عواض، دراسات في التفسير ، **مرجع سابق**، ص ٢٦٩ وما بعدها.

[3] تعرض الباحث لمفهوم التجديد وأهم المفاهيم التي ترتبط به في مقدمة الدراسة.

الدلالات السياسية الكلية لتنقية مفهوم التغيير:

يــبدو للوهــلة الأولى أن تلك الدلالات التي قدمها الباحث لتنقية مفهوم التغيير تقتصر من حيــث طبيعــتها على المفاهيم الأساسية التي تختلط بمفهوم التغيير وما يؤديه ذلك من آثار عــلى عمــلية البحث النظري، حيث لم تناول الباحث الدلالات السياسية المتعلقة بالحركة نظــرا لأن الــبحث في الرابطة السياسية وتعلقها بحركة الواقع السياسي العربي إنما يشكل فــي جوهــره معظم الدلالات السياسية لمفهوم التغيير في الرؤية الإسلامية المتعلقة بمجال الحركة.

وحقيقة الأمر أن الباحث عالج مجموعات من المفاهيم:

الأولى: تتعلق بمفهوم النهضة والعلاقة بين الحضارات وهو بحث في طبيعة هذه المقولات وآثارها.

الثانية: ترتبط بمعيار التقدم والتخلف وما يتركه ذلك من دلالات على مفاهيم مثل: التطور ـــ التحديث ـــ التنمية ـــ التنمية السياسية ـــ التصنيع والتقنية ـــ الانتقالية...إلخ.

الثالــثة: تتعــلق بمفــاهيم ارتبطت بصفة الإسلامية، دون تفحص هذه المصطلحات مثل: النهضة الإسلامية ـــ واليقظة الإسلامية ـــ والصحوة الإسلامية والبعث الإسلامي...إلخ.

الــرابعة: والأخيــرة، تتضــمن مفــاهيم مقدمة في الاستخدام تتساند وتترابط وفق معانيها الشــرعية بــالعودة إلى الأصــول الإســلامية مثل: التجديد والتنوير والإصلاح والإحياء والتغيير.

وهذا يترك في مجمله دلالتين كليتين:

الدلالة الأولى:

ترتكــز إلى ضــرورة إعــادة النظر في معظم مقولات الحضارة الغربية ومراجعتها على أساس من نسق قياسي لمفهوم إسلامي أساس مثل مفهوم التغيير، وهو ما يحقق الضبط في النظر.

أما الدلالة الثانية:

فــترتبط بين الضبط في النظر باتخاذ مجموعة من المواقف الفكرية الواضحة وبين الحركة الحاضرة والمستقبلية.

ذلــك أن تبــني هــذه المفاهيم الغربية دون مراجعتها يفرض اتخاذ مواقف سلبية من الدين والــتراث والسلف...إلخ، هذا من جانب، ومن جانب آخر يؤدي إلى عدم وضوح أساسي للحركة ومقاصدها وبناء مشروع حضاري للمستقبل يتخذ من الغرب القدوة والقبلة في كل ذلك[1].

---

[1] أنظــر فــي ذلــك التنويه لــ (مطاع صفدي) إلى خشية الغرب الكبرى، التي أضحت محصورة بما يمكن أن تملكه الشعوب الأخرى اللاصــناعية مــن إمكانيــة إنــتاج وفرض المشروع الثقافي المختلف... ذلك أن قمع المشروع الثقافي (الآخر) يقتضي عزل المرشحين للــنهوض بأعــبائه وتحقيق رسالته من وعي بهذا المشروع وعن محاولة قيادته ، ولذلك كان جهد الغرب ... يتوجه إلى اقتلاع الشعوب المستعمرة من تاريخها الخاص.

أنظــر: مطاع صفدي، "الرسالة الأيديولوجية واليوتوبيا، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الإنماء القومي، العددان (١٤ و١٥) آب / أيلول ١٩٨١م، ص ١٥-١٦.

المطلب الثاني
الدلالات المنهاجية لمفهوم التغيير
(قواعد منهاجية لدراسة تاريخ المسلمين السياسي)

يتناول هذا المطلب مجموعة من الدلالات المنهاجية التي تطرحها فكرة التغيير وأهمها:
أولا: خصوصـــية مفهوم التاريخ الإسلامي والنظرة إليه وما يعنيه ذلك من ضرورة مقصد العبرة "كهدف منهجي في الدراسات التاريخية، بما يزكي فكرة النموذج التاريخي باعتباره أداة منهاجية حيوية يمكن استخدامها ضمن عملية بناء مفهوم التاريخ وبيانه.
ثانيا: خصوصية مفهوم التغيير ــ وفق الرؤية الإسلامية ــ يعكس نظرة متميزة لمجموعة مـــن المفاهيم الفرعية مثل: التراث ــ والصحبة ــ والفلسفة، بما يتركه هذا بدوره من آثار لدراســـة تـــاريخ المســـلمين السياســـي بحيث تشكل أدوات منهاجية تفيد كمصدر هام من مصادر النقل وتسهم في تأصيل قواعد النقد التاريخي السليم.
ثالـــثا: تميـــز مفهوم التغيير وفق الرؤية الإسلامية ينعكس على قضيتي نقد الخبر والجرح والتعديل بما يقوم دراسات تاريخ المسلمين وييسر اتخاذ موقف نقدي واع حيالها.
وبيـــان تلك الدلالات وآثارها من الناحية المنهجية يوجب التعرض لها بمزيد من التفصيل والبيان:

(١) مفهوم التاريخ الإسلامي:

يقصـــد بمفهوم التاريخ ليس مجرد الدراسة النظرية للواقع بل يتعدى ذلك إلى ضرورة تعلم مـــا وراءه عمـــل[(١)] وهو ما يجد سنده في القرآن الذي يطلب من المؤمنين أن يسيروا في الأرض ، ويـــنظروا ويتأملوا الأحداث الماضية لكي يجدوا لها تفسيرا يعينهم في حاضرهم ويبصـــرهم بمســـتقبلهم، وجـــاءت فكـــرة التاريخ تجسيدا لطبيعة رسالة المسلمين خاصة والإنســـان عامـــة فـــي الحيـــاة الدنيا المتمثلة في الخلافة الإنسانية وإعمار الأرض وبناء الحضـــارة وفـــق سنة الله وفقهها بما يكفل لهم حسن العاقبة، ذلك أن الفعل التاريخي نتاج لـــتفاعل الإنســـان مـــع الســـنن الإلهية ومن أهم الوسائل للكشف عن هوية فاعلة والوعي بالذات، ويبرز من خلال هذا الفهم للتاريخ أنه ينبني على العبرة كهدف منهجي، كما يستند إلى النموذج التاريخي كأداة منهاجية الأمر الذي نفصله على النحو التالي:

- **العبرة هدف منهجي:**

لقـــد اســـتخدم القرآن المادة التاريخية باعتبارها وسيلة تربوية وتعليمية وذلك بتوجيه الفكر البشـــري نحـــو التقاط الحوادث بوصفها عبرا، وهو ما يعد أعظم تجديد فكري من ناحية

---

(١) أنظر في مفهوم التاريخ: أمين مدني، **التاريخ العربي ومصادره**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م، ص ٤١-٨٠.
سيد قطب ، **في التاريخ فكرة ومنهاج**، بيروت، دار الشروق، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، ص ٣٧.
د. محمد رشاد خليل، **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، القاهرة: دار المنار، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ص ٨٥ وما بعدها.
د. عبد المنعم ماجد، **نيل على مقدمة لدراسة تاريخ المسلمين**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩، ص ١١-٢٣.
د. قاسم عبده قاسم، **الرؤية الحضارية للتاريخ عند العرب والمسلمين**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ص ١٣ وما بعدها.
أنظر أيضا في تعريف ابن خلدون للتاريخ: ابن خلدون المقدمة، **مرجع سابق**، ص ٣ وما بعدها.
جوســـتون بوتول، **ابن خلدون فلسفته الاجتماعية**، ترجمة : غنيم عبدون، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٣١ وما بعدها.
د. عـــبد الحليم عويس، **القرآن والسنة كمصدر لتفسير التاريخ**، مؤتمر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الخرطوم ١٥-٢٣ جمادى الأولى ١٤٠٧هـ ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧،.

النظر إلى التاريخ وما يدور في الزمن، حيث ترجع أهميتها المنهاجية في تحديد مسار البحث التاريخي باستنباط تلك العبرة أولا وتطبيقها ثانيا بحيث تشتمل على النظر والعلم في حركة شاملة لا تتجزأ، وهذا الشمول لا يعرف الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل يجعل من حلقات الزمن الثلاث إطارا للتفاعل في تحقيق الهدف المنهجي من الدراسات التاريخية ، فإذا كانت العبرة موقفا حاضرا يتخذ، إلا أنه يمتد إلى ماض يجب التعلم منه والاعتبار بحوادثه، كما يمتد ليشمل الوعي بتشكيل الحركة مستقبلا لعدم تكرار الخطأ وتجنب سوء العاقبة والجزاء، ذلك أن العبرة ترتبط دوما بفئة معينة من البشر تتصف بكمال العقل والتبصر والخشية والتقوى والإيمان.

فلا غرو إن اتسقت نظرة المسلمين إلى التاريخ مع ذلك المقصد التربوي والأخلاقي والتعليمي للتاريخ مما فرض نفسه على جميع المؤرخين المسلمين[١].

- **النموذج التاريخي أداة منهاجية:**

إن فكرة النموذج التاريخي تعتبر أداة لدراسة التاريخ بما يحقق الهدف المنهجي من تمام الاعتبار ونصحه بحيث يعد كأحد عناصر بناء إطار الحركة السياسية وتقنين الخبرة التاريخية وجعلها أساسا من خلال المقارنة بين المواقف لوضع قواعد الحركة، وتتطلب تلك المقارنة عمليات ثلاث:

الأولى : اكتشاف تلك المواقف.

الثانية: التأكد من مقومات التشابه.

الثالثة: اقتطاع هذه المواقف وإخضاعها لعملية البحث والتحليل، بما يعني أن للخبرة من حيث عاقبتها ـ نجاحا أو فشلا ـ مقوماتها، ومستوياتها، وأسبابها.

ويقدم ذلك في النهاية الأساس لبناء نموذج الحركة الذي يعني مواجهة المستقبل على ضوء الدلالات المستخلصة من الماضي[٢].

(٢) التراث والصحبة والسلفية: أدوات منهاجية:

أـ مفهوم التراث ودلالته المنهاجية:

يعد مفهوم التراث من أهم المفاهيم التي يشكل أمر تحديدها مطلبا منهجيا، إذ أن عدم التحديد قد جعل البعض يدخل الوحي في مجمل التراث مما أدى إلى خطأين:

---

[١] انظر في تأصيل مفهوم العبرة باعتبارها هدفا منهجيا للدراسة التاريخية:

عبد اللطيف شرارة، **الفكر التاريخي في الإسلام**، بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص ١١-٢٠.

[٢] يرى الباحث أن فكرة النموذج التاريخي يتحدد أسسها في القران من خلال التأكيد على الاعتبار كهدف منهجي للدراسة التاريخية وبما يبين ضرورة الاستفادة من الوقائع التاريخية السابقة، والمتمثلة في نماذج القصص القراني المتعددة، حيث يعرض القران تلك النماذج التاريخية والخبرات الماضية ممزوجة بالسنن والواقع المعاش وبالعبرة الماضية، للتفصيل أنظر :

د. عبد الحليم عويس، أوراق ذابلة من حضارتنا...، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

عبد المغني سعيد، **الإسلام عبر التاريخ انتصارات وانتكاسات**، القاهرة: القاهرة للثقافة العربية ١٩٧٥.

انظر في شعوب أهل القرآن كنماذج تاريخية، سيد مظفر الدين نافي، **التاريخ الجغرافي للقرآن**، ترجمة: د. عبد الشافي غنيم، القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٦م، ص ١٧٩ وما بعدها.

أنظر في نماذج تاريخية واجهت الإسلام منذ نشأته، د. عماد الدين خليل، **هجمات مضادة في التاريخ الإسلامي**، القاهرة: مكتبة النور ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م، مواضع متفرقة.

انظر على سبيل المثال في إعادة دراسة الدولة العثمانية كنموذج تاريخي: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة...، **مرجع سابق**، ص ١٣٣-١٣٩.

د. عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية دولة مفترى عليها**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤، موسوعة في أربعة أجزاء. وهي دراسة هامة تراجع معظم المقولات حول الدولة العثمانية بمنهج يتسم بالتوثيق والتحقيق.

الأول: يسوي بين الوحي من جانب والاجتهادات التي صدرت عن البشر من جانب آخر، بمــا لا يميــز بيــن المصادر والأصول ووظيفتها كأساس ومعيار يحتكم إليه، ومجمل ما يشكله التراث من أفكار وكتابات ونظم وممارسات.

الــثاني: يــترك المجال للطعن في التراث جملة دون التمييز بين الأصول أو الاجتهادات، ممــا أعــطى لــتوجهات معيــنه ــ لا تعتبر أثر الدين في توجيه حركة الحياة ــ فرصة للإســتخفاء بحيث تحقق هدفها في التشكيك ليس فقط بصدد التراث البشري بل تتعدى ذلك إلى مســتوى الوحــي والأصول وليس أدل على ذلك من غموض مفهومي الثقافة التقليدية والــثقافية الحديــثة، ومــا يدخل تحت كل منهما، بحيث جعل الدين وأصوله ضمن الثقافة التقليدية بما يعكس ضرورة تجاوزه لإرساء أسس ثقافية حديثة بديلة[1].

ولتجــنب هــذه الأخطاء نؤكد ضرورة التمييز بين الأصول المسماة "بالوحي" والاجتهادات البشرية في مجال (الفكر والنظم والحركة) باعتبارها تشكل محتوى التراث.

ب ــ مفهوم الصحبة ودلالته المنهجية:

يميز الباحث ابتداء بين مفاهيم ثلاثة للصحبة:

الأول: مفهــوم يجب مراجعته لعدم صحته إذ يرى في الصحبة تعبيرا عمن لازم الرسول ﷺ وصحبه زمانا دونما تفرقة في تلك الملازمة أو الصحبة بين من اتبعه إيمانا وتصديقا وبيــن مــن اتبعه تظاهرا كالمنافقين، ويكمن خطأ هذا المفهوم في استناده كلية إلى المعيار الزمني فقط في تعريف الصحبة.

الثاني: مفهوم فني محدد ينصرف إلى قصر الصحبة على أولئك الذين لقوا النبي وآمنوا به ولازمــوه زمنا حتى عرفوا بالفقه والنظر، ويعرفون بالتواتر والاستفاضة ، أما من عاصر الرســول ولم يلقه فلا يسمى صحابيا حتى وإن كان فقيها وكثير ما يستخدم هذا المفهوم في علم الحديث وكذلك في تقرير اجتماع الصحابة أو قول الصحابي في علم أصول الفقه وهو ما يؤكد ضرورة استخدام هذا المعنى محددا وفق الشروط التي وضعها العلماء.

الثالث: مفهوم متسع لا يرى الباحث بأسا في استخدامه ليشمل مفهوم الصحبة كل من تابع النبي ﷺ وإن لم يلقه زمنا، فالصحبة في جوهرها صحبة منهج، أفضلها ولا شك صحبة الزمن الذي التزم منهج النبي ﷺ .

وهــذا الــتحديد للمفهوم يجعل من الصحبة أداة منهاجية لا تستخدم فحسب في كل ما تعلق بعــلوم الحديــث ولكــن تمــتد إلى الدراسات التاريخية بما لا يمنع القيام بنقد أفعال بعض الصــحابة تأكيدا لعلوا المنهج على الشخص، وبما لا يتعارض مع عدل صحابة رسول الله ــ المفهــوم الفــني ــ خاصة إذا ما انصرف معنى العدالة إلى ما نقلوه عن النبي ﷺ ، ذلــك انهــم قد مثلوا في مجموعهم نوعا من الضبط الرقابي المتبادل فيما نقلوا من السمع ومن ثم فلا محاجة في صدق نقلهم[2].

---

[1] أنظر في هذا الإطار: أنور الجندي، **التراث**، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت، ص ص ١-٣٢.

أنظر في التعريف للتراث لغة: د. عبد السلام هارون، **التراث العربي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨م، ص ٣-٥.

طراد الكبيسي، **التراث العربي**،.. بغداد، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٨/ ص ٣-٥.

أنظــر كذلك بصفة خاصة: د. أكرم العمري، **التراث والمعاصرة**، كتاب الأمة، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، شعبان ١٤٠٥هـ ص ٢٥-٤٣.

أنظر أيضا: مقدمة: عمر عبيد حسنة، **المرجع السابق**، ص ٧-٢٤.

[2] انظر في مفهوم الصحبة كأداة منهاجية:=

جـ _ مفهوم السلفية ودلالته المنهجية:

ثمـة اختلاف بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية لمفهوم السلفية إذ تتخذ الرؤية الأولى مـن المفهوم موقفا سلبيا فحواه نبذ التراث الماضي ومواجهته بدعوى هيمنة السلف، وهو مفهوم يؤدي إلى قطع صلة الأمة بتراثها وبمعنى أدق بسلفها، بينما تستند الرؤية الإسلامية إلى مفهـوم محـدد ليـس هـو مطـلق السلف، كما أنها لا تنزلق إلى الحكم على السلفية باعتبارها قيمة سلبية يجب تجاوزها إذا ما أريد للأمة أن تتقدم، ولكنها تنصرف إلى الأخذ بمعنى مخصوص للسلف يتعلق بقيمة ما يحمله هذا السلف من فكر وعقيدة ترتبط بالإسلام وتشـكل ركـن الأسـاس في مجالات الفقه تنظيما للحياة الإسلامية في جوانبها التشريعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلما جدت مشاكل تحتاج إلى إعمال الذهن والاجتهاد، وهـو مـا يجعل الاعتماد عليهم في فهم كل ما يتعلق بالإسلام (فكرا ونظما وحركة) أمرا واجبا باعتبارهم أقدر على فقه الإسلام من المعاصرين دون أن يعني ذلك توقفا عن حركة الاجـتهاد وإحـلال الأشخاص محل الأفكار والعقائد، فمجمل أفكار السلف شأنها شأن أي اجـتهاد بشري لا تخرج عن ضرورة عرضها على الأصول الإسلامية باعتبارها المعيار والمقياس[1].

--السيوطي، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، **مرجع سابق**، ص ٢١، ص ٣٨.

أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الورجلاني، العدل والإنصاف، **مرجع سابق**، ص ١٩١.

د. مصطفى حلمي، السلفية...، **مرجع سابق**، ص ٥٩.

عبد العزيز سيد **الأهل**، **البداية في معرفة الحديث والأثر**، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٩، ص ١٠٥ وما بعدها.

ابن تيمية، **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، القاهرة: المطبعة السلفة، ط٢، ١٤٠٠هـ ص ٦-٧.

هـنري لاووسـت، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق د. مصطفى حلمي، **القاهرة**: دار الأنصار، ١٩٧٩م، ص ٧٥ وما بعدها، انظر بصفة خاصة هامش ص ٧٥.

محمد أبو زهرة، أصول الفقه، **مرجع سابق**، ص ٢١٢ وما بعدها.

د. محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٧٨.

د. رفعـت فـوزي، **المدخل إلى توثيق السنة وبيان مكانتها في بناء المجتمع الإسلامي**، القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨، ص ٢٧-٦٦

ويشـير ابـن تيميـة إلى الصحبة كأداة منهاجية بقوله: ".. لا بد من اتباع منهج الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لأنهم أقرب إلى فهم الرسالة فهم الذين تلقوا الشريعة من فم صاحبها وكانوا أصحاب فهم وصدق وإخلاص، سار على نهجهم السلف الذي حملوا الأمانة بصدق ودراسة وهمة ما عرف التاريخ لها مثيلا.

أنظر: ابن تيمية: **أحكام عصارة المؤمنين**، جمع وتقديم، مروان كجك، القاهرة: دار الكلمة الطيبة، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص ٥-٧.

أنظر بصفة خاصة: أبو معاوية بن محمد، **حكم سب الصحابة**، القاهرة: دار الأنصار ١٩٧٨ ـ ١٣٩٨هـ، المقدمة ص ٣ وما بعدها.

أنظر في داخل هذه الرسالة القيمة: ابن حجر الهيثمي، **حكم سب الصحابة**، ص ١٩-٢٧.

ابن تيمية، **حكم سب الصحابة**، ص ٣١-٥٥. ابن عابدين، ص ٥٩-٦٢.

انظـر تفصيلا لتلك الرؤية: محمد العربي بن التباني السنيطي المغربي، **إتحاف ذوي النجابة بما في القرآن والسنة من فضائل الصحابة**، د.م، ن، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، مواضع متفرقة.

أنظر كذلك في تعريف الصحبة والصحابة وفق المفهوم الفني، وكذلك تعريف التابعي:

عبد العزيز سيد الأهل، **البداية في معرفة الحديث الأثر**، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٩م، ص ١٠٥-١٤٥، ص ١٤٦-١٦٢.

أنظـر تلك المقالة القيمة عن الصحب ومفهومها وطبقاتها: محي الدين علي نجيب، "الصحابة وما ألف عنهم مع اهتمام خاص بكتاب ابن منده"، **مجلة فصلية**، فرنسا، الاتحاد الثقافي، السنة الثانية، العدد السابق، ١٩٨٦، ص ٧-١٥٣.

أنظـر أيضـا في مفهوم الصحبة ودلالاته المنهاجية: د. محمد الأحمدي أبو النور، شذرات من علوم السنة، **مرجع سابق**، ص ٨٤ وما بعدها، ١٠٩ وما بعدها.

[1] أنظر في دراسة قيمة لمفهوم السلفية وتحديد المقصود بها:

د. مصطفى حلمي، قواعد السهج السلفي ....، **مرجع سابق**، ص ٥ وما بعدها، ص ١٩١ وما بعدها.

د. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي ....، **مرجع سابق**، ص ٣٥-٥٦، ص ٥٩-٦٣.

أنظر أيضا: محمد الغزالي، **هموم داعية**، قطر: دار الحرمين للنشر، دمشق ـ بيروت، دار **البيان العربي** ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص ١٢-٢٤.

ومـــن ثـــم لا تعـــبر السلفية عن تقدير السلف لمجرد قدمهم وإلا لشمل هذا المفهوم مطلق السلف حتى ما قبل تاريخ الإسلام وهو أمر لا يجد سندا داخل الرؤية الإسلامية التي تنهي عـــن تقليد واتباع الآباء بلا بينة، فهي إذا سلفية لا تقتصر على الزمن وإنما تعبر عن منهج المحـــافظين على الإسلام ـــ بغض النظر عن الإسقاطات الغربية على مفهوم المحافظة ـــ والاقـــتداء بالرسول ﷺ بما يؤكد أهمية الأداة المنهاجية في الكشف عن انحرافات كانت تأخذ مجراها من تاريخ المسلمين العقيدي والثقافي.

وتظـــل الســـلفية بهـــذا المعنى منهجا وطريقة تعبر عن نفسها في إطار المواجهة لكل ما يـــناقض الإســـلام عـــلى أسس عملية تعتمد على النصوص الشرعية الموثقة وفهمها وفق المقتضـــيات الصـــحيحة ومـــن ثـــم تفارق السلفية وفق الفهم الغربي سواء كان هذا الفهم صـــريحا أو مستخلصـــا ـــ في معاداة كل ما هو "سلفي" بالمدلول التاريخي أو الفلسفي أو الحضـــاري، ومـــن هـــنا يبدو أن اقتباس معاني السلفية كما تراها الرؤية الغربية ومحاولة إطلاقها على أصحاب الاتجاه السلفي في الإسلام خطأ من الناحية المنهاجية والدينية إذ أنه لا يمثل وجهة النظر الإسلامية الصحيحة.

(٣) نقد الخبر وقواعد الجرح والتعديل:

يشـــكل التحقق من الخبر وتنقية جوهر الرؤية الإسلامية في نقد الخبر حتى تتأسس الحركة عـــلى قواعـــد ســـليمة، الأمر الذي يعد من وجهة نظر الباحث أساسا للتوجه المنهجي في الدراســـات الـــتاريخية والإنســـانية والسياسية، ويتمثل جوهر نقد الخبر في الشك أولا في صحة ناقل المعرفة أو بالأحرى في صلاحيته للنقل ثم التطرق إلى المعرفة ذاتها أو بعبارة أخـــرى نقد السند والمتن، ومن هذا وذاك يتكون منهج النقد التاريخي الذي امتاز بالدقة في مجال النظر والتطبيق.

وتطـــبيق ذلك المنهج في مجال الدراسات الإنسانية المختلفة يقتضي إحياء علم نقد الرجال مـــرة أخرى في مجال تلك الدراسات المعاصرة من حيث نقد الناقل ذاته ونقد المتن، وهذا وذاك يفيـــد فـــي نقـــد معظم كتابات الاستشراق في مجال الدراسات الإسلامية والكتابات المختـــلفة مـــن المتغربين الذي يحاولن اتباع طريقة أساتذتهم من المستشرقين أو يدرسونها عـــلى أســـاس مـــن المناهج الغربية المختلفة في العلوم الحديثة من الانثربولوجيا والتنمية السياسية مع إغفال طبيعة تلك الدراسات وما تتميز به من خصوصية في التناول المنهجي.

هذا وقد تأسس نقد الخبر بالجرح والتعديل كعلم له من القواعد والأصول نشير بإيجاز إلى أهمها حتى يمكن الوقوف على المقاييس التي أسسها علماء السلف في النقد العلمي:

أولا: قواعـــد تخـــتص بالعدالـــة: وتتصل تلك القواعد بين الراوي من ناحية، وأخلاقه من ناحية أخرى، مما يكسب العدالة صبغة دينية اجتماعية.

ثانيـــا: قواعـــد ترتبط بالجرح: وتعني تلك القواعد أن الأساس في الجرح الاتهام أو الشك الموصـــل إلى الاعتقاد والتسليم، ذلك أن الراوي يظل مجروحا إلى أن تثبت عدالته، ومن هنا اختلف العلماء في الأولى بالتقديم الجرح أو التعديل.

والـــباحث إذ يقـــدر الرأي القائل بتقديم التعديل على الجرح ويقتنع بمعظم دلائله ـــ إلا أنه يـــتفق والرأي الذي يقدم الجرح على التعديل، إذ ينضاف إلى مجموعة الأدلة التي يسوقها أنصـــار هذا الرأي الأخير دليلا يأخذ في الاعتبار الواقع الحالي للأمة الإسلامية الذي يتسم بالضـــعف الفكـــري بما يتيح للأمم الأخرى إمكانية التأثير بإحداث نوع من التبديل الثقافي

والحضـــاري، لا سيما مع تقدم أساليب الاتصال ونقل المعرفة، وتبدو وجاهة تقديم الجرح عـــلى الـــتعديل إذا مـــا أدركـــنا أن تلك القاعدة تمكن من تصنيف العديد من الكتابات في الدراســـات الإسلامية إلى اتجاهات يسهل عرضها على معيار أساسي ومن ثم اتخاذ موقف نقدي واع حيالها.

وتقديـــم الجرح على التعديل يتطلب الإشارة إلى عوامل الجرح وهي على كثرتها ترد إلى ناحيتين:

الأولى: عوامـــل تمـــس العدالة وأهمها السفه وخوارم المروءة والكذب والتدليس والمجون والخلاعة وأهل الأهواء والبدع[1].

الـــثاني: العوامل التي تمس الضبط ويترتب عليها الجرح ويمكن حصرها في أربعة، الغفلة والشذوذ وكثرة الغلط وأخيرا الاختلاط والتغير.

ونقـــد العدالـــة والضـــبط ليـــس إلا نقدا للأمانة والدقة، وهذا قد تنبه العلماء المسلمون إلى العوامـــل الـــتي تمس خلق الراوي وتمس المجتمع حيث حذروا من أهواء الراوي وميوله السياسية والمذهبية والعقائدية ورفضوا رواية من جالس السلاطين.

فضـــلا عن ذلك فقد تطرقت تلك المنهاجية لنقد المتن ومضمونه وذلك بنقد التصحيح ونقد التفســـير، كمـــا أنها امتدت لتضطلع بعملية تقويم تميز من خلالها الصحيح والزائف، ومن أهـــم هـــذه القواعد الكلية الأساسية: عرض المتن على القرآن والسنة المتواترة والاجتماع والعقـــل... وبذلـــك تأصلت القواعد العامة لمعرفة صحيح المتن من زائفة بالرد إلى النقل وقـــد مارسوا ذلك جميعا وطبقوه عمليا في إطار الممارسة لمنهاجية النقد نفسها في كليتها وعناصرها[2].

وفـــي هذا السياق الذي يؤكد على خصوصية مفهوم التاريخ في الرؤية الإسلامية ومقصده وأدواتـــه المـــنهاجية المختـــلفة والبحث في قواعد الجرح والتعديل يمكن للباحث أن يتحفظ عـــلى توجهـــات مـــتعددة في دراسة التاريخ السياسي للمسلمين خاصة تلك التي تستند في تفســـيرها وتحليـــلها لذلـــك التاريخ على رؤية علمانية ومفاهيم ومناهج غربية، وأهم تلك التوجهات[3]:

---

[1] حيث يعتبر الهوى عاملا من العوامل الباعثة على الجرح والقادحة في الرواية، حيث لا نظر إليها من مطلق ما يمارس من بحث بل يجـــب النظر إلى هذا الأمر فيما إذا كان لأهواء الراوي أو الباحث أثر في روايته أو بحثه، فترد الرواية، وإذا لم يكن فيها أثر لذلك طبقت قواعد النقد المنهجي والعملي على الراوي والرواية بما يوصل في المحصلة إلى قبولها أو ردها.

[2] أنظـــر بصـــفة أساســـية: د. عثمان موافي، **منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي**، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٢، ١٩٧٦، ص ١١٥ وما بعدها.

أنظـــر فـــي الجرح والتعديل: محمد عبد العزيز الهلاوي، **النفيس في التمييز بين الصحيح والضعيف وشرح مصطلح الحديث**، القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٨٠، ص ١٥٩-١٦٣.

د. رفعت فوزي، **مرجع سابق**، ص ٨٠-٨٨.

جمال الدين القسمي، **الجرح والتعديل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩، ص ٤-٢٥.

ومن أهم الكتابات في هذا المقام: تقي الدين على السبكي، **قاعدة في الجرح والتعديل وقاعدة في المؤرخين**، تحقيق: عبد الفتاح أو غده، حلب: دار الوعي، ط٢، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، ص ٩ وما بعدها، ص ٦٩ وما بعدها.

[3] أنظر في مجمل هذه التوجهات ونقدها:

د. عبد الرحمن على الحجي، **نظرات في دراسة التاريخ الإسلامي**، القاهرة: دار الاعتصام، ط٢، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م، ص ٦٦-٩٠.

د. فاروق عمر، **التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين: دراسات نقدية في تفسير التاريخ**، بيروت: مؤسسة المطبوعات العربية ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٧-٩.

د. فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي، لمذهب المادي في التفسير، **مرجع سابق**، ص ٢٧ وما بعدها.

محمد قطب، **التطور والثبات في حياة البشرية**، القاهرة: مكتبة وهبة د.ت، ص ٧٦-١٤٨.

محمود الشرقاوي، **التفسير الديني للتاريخ**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٥م، ص ٩٩ وما بعدها.

١- التفســير الكمي للتاريخ الإسلامي، والاستدلال من ذلك على عدم فاعلية الفكرة العقيدية الإســلامية، حيــث يعتبر تاريخ المسلمين في مجمله انحرافا عن مقتضى العقيدة فيما عــدا سنين قليلة، وهذا التفسير يتجاهل السنن التاريخية والتفاعل معها الذي يعد المحك الأساسي في تفسير حركة التاريخ.
٢- التفســير القومي للتاريخ الإسلامي، والذي لا يرى فيه إلا كونه تاريخ للعرب والقومية العربية.
٣- والتفســير المــادي للتاريخ الذي يقوم على أساس من الرؤية الماركسية ، بحيث يقحم التفسيرات الماركسية والمادية في تحليل تاريخ المسلمين.

كمــا أنــه وفي إطار قواعد الجرح والتعديل يرى الباحث ضرورة إحياء علم الرجال مرة أخــرى في محاولة لتقصي أهم الأسباب الدافعة إلى تشويه تاريخ المسلمين السياسي سواء كان ذلك من باحثين في الداخل أو الخارج.

كمــا يؤكــد الــباحث أخيرا أن هذا التميز لمنهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية ودلالاتها المــنهاجية فــي دراســة تاريخ المسلمين السياسي يفترض دراسة متميزة لحركته ووقائعه ســواء مــن حيــث المفــاهيم ــ أو الأهداف ــ أو الأدوات المنهاجية وأن هذا التميز كما يفــترض فــي دراسة التاريخ الماضي فإنه يفترض في دراسة الحركة السياسية المعاصرة والمعاشــة ، وهذا ما يعالجه الباحث تفصيلا في ا لباب الأخير عند تقويم الحركة السياسية في الواقع العربي المعاصر.

منهاجية التجديد السياسي والتكامل المنهجي:

حين يؤكد الباحث أن المنهاجية ليست إلا قضية مفاهيم، فالمنهج ليس إلا تعبيرا عن مفهوم أساســي، والمفهوم بدوره ليس إلا تعبيرا عن منهج أو نسق قياسي له وظيفة منهاجية فإن هذه الحقيقة تجد أوضح تطبيقاتها في الرؤية الإسلامية.

ذلك أنه على الرغم من وجود مفاهيم ذات طبيعة منهاجية أساسا ــ داخل منظومة المفاهيم الإســلامية إلا أن لها دلالاتها الحركية، كما أن المفاهيم التي تغلب عليها الطبيعة الحركية لها دلالات منهاجية[1].

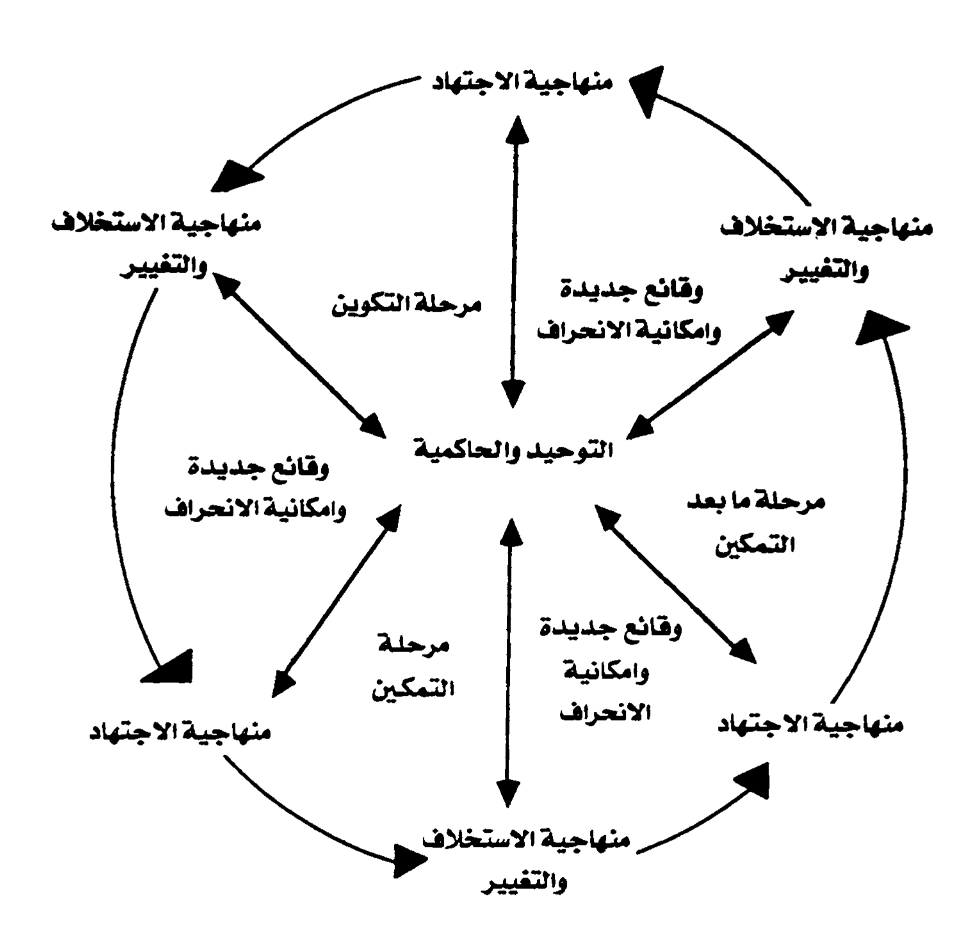
--قارن في هذا المجال: د. محمود إسماعيل، **قضايا في التاريخ الإسلامي: منهج وتطبيق** ، بيروت: دار العودة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٤م، ص ٥ وما بعدها.
د. راشد البراوي، **التفسير القرآني للتاريخ**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٣.
عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت: دار التنوير، ص ٢٧-٥٢.
قــارن أيضــا ذلك الملف حول "التاريخ وكيفية كتابته" إذ يعبر عن منحنى يتناقض والرؤية الإسلامية، وفي محاولة للتركيز على التاريخ القديــم والحديث، ومحاولة تخطي التاريخ الإسلامي، لويس بقطر، "محاولة لفهم تاريخنا السياسي والاجتماعي القديم"، **مجــلة فكر**، فرنسا، العدد الخامس، مارس ١٩٨٥، ص ١٠-٢٤.
ف . ع، **ألف عام يشطبها العرب من تاريخهم**، **المرجع السابق**، ص ٢٧-٣١.
د. عبد الرحيم عبد الرحمن، حول منهجية دراسة تاريخ مصر إبان العصر العثماني، **المرجع السابق**، ص ٣٣-٣٨.
[1] تبين من هذه الدراسة أن ثمة مفاهيم تمثل مداخل منهاجية مثل: المصلحة الشرعية والذرائع لها دلالات على الحركة عموما.
كذلــك فــإن مفهوم القياس كمفهوم منهاجي متميز في أسسه وطبيعته وأركانه عن معنى القياس الأوسطي وفلسفته وتضميناته العقدية من ناحيــة ، كما يتميز عن معنى القياس بمفهومه الكمي الذي ينصرف للتعامل مع المحسوس أو الظاهر بما لا يترك مجالا للتعامل مع القيم المعــنوية وتأثيرها في الظواهر والقضايا، من ناحية أخرى ، كما أن له دلالات على مستوى الحركة إذ يمثل تطبيقا لمفاهيم التدبر والنظر والعــبرة بالماضي، والعودة إلى أصل يقاس عليه وقياس الأفعال حيث تشابه عناصرها وعللها ونتائجها وآثارها يؤدي إلى تشابه أحكامها وكذلك الأمر في معظم المفاهيم المنهاجية المثبتة في علم الأصول مما لا يتسع المقام للتفصيل فيه.
أنظر: د. محمد سليمان ، **نظرية القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي**، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٤م، ص ٥-٩ ومواضع أخرى متفرقة.
كمــا أن مفاهيم مثل الشرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المشاركة) وغيرهما بما تتضمنه من مفاهيم فرعية يغلب عليه طابع الحركة إلا أنه وبفعل القواعد التي تتضمنها وإسهاماتها المعيارية كنسق قياسية إنما تحقق وظيفة منهاجية بما يؤكد دلالاتها المنهاجية.

وفـــي هذا السياق فإن عملية بناء المفاهيم الإسلامية رغم أنها تقع في صميم المنهج إلا أن الـــبدء بها له ما يسنده باعتبارها أحد المتطلبات والمستلزمات الأساسية للمنهج بحيث تشكل في حقيقتها من الناحية النظرية المحتوى لما يمكن تسميته ما قبل المنهج.
وكـــل هذا يقود بدوره إلى اعتبار عملية التكامل المنهجي ضرورة تفرضها طبيعة المفاهيم الإســـلامية ذاتهـــا وخصائصها، حيث تتميز منظومتها بالتفاعل والتساند فيما بينها، بل إن طـــبيعة المفهـــوم الإســـلامي الواحـــد ــ حيث تتكامل جوانبه المختلفة ومستوياته المتعددة والمتميزة يعد في حد ذاته تطبيقا للتكامل المنهجي.
ولا شـــك أن المفهـــوم الإسلامي ووظيفته المعيارية كنسق قياسي فرعي إذا ما تكامل في إطار نسق قياسي كلي إنما يعد إنجاز منهجيا يحقق الضبط كما يؤكد الوضوح.
بـــل أن هـــذا الـــتكامل المنهجي يجد سنده في ارتباطه بالإطار المرجعي، ذلك أن "الإطار المـــرجعي موضـــعه في المنهجية موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة للموقع محل الـــنظر والحـــركة، فهـــي تتيح وضع المفاهيم في موضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة لـــتحقيق التواصـــل فيما بينها وتفاعلها في اتجاه معلوم، فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بـــتأكيد فعالية المنهجية، إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية وإقامة العلاقات الارتباطية بينها وتمييز المستويات وترتيب الأولويات"[1].
كما يجد تبريره في النهاية في تكامل عناصر الخبرة، ذلك أن المنهج على مستوى التنظير وإن كـــان يجـــد أحد عناصر فاعليته في قدرته على تفسير الخبرة والقضايا المرتبطة بها عـــلى نحو يتفق وخصوصية النمط المجتمعي الحضاري، فإن الخبرة ذاتها لا يمكن رؤيتها إلا بتكامل عناصرها بحيث لا تفصل بين عناصر الزمن (الماضي ــ الحاضر والمستقبل) أو مســـتويات الواقـــع مـــن (فكـــر ونظم وحركة) وهو ما يفرض بدوره ضرورة التكامل المـــنهجي، بحيث تشكل المداخل المنهاجية في المنتهى كلا منهاجيا متكاملا ومتفاعلا يحقق درجة أعلى من الضبط ودرجة أكبر من الوضوح.
وفي هذا الإطار يجب النظر إلى ما أسماه الباحث بمنهاجية التجديد السياسي والتي تتضمن عنصرين أساسيين:
الأول: يتعـــلق بالمـــنظور الأصـــولي الـــذي يغلب عليه طابع التنظير، بما يعنيه منهاجية الاجتهاد من ضرورة فقه الحكم لواقعة ما بالأساس.
الـــثاني: يتعـــلق بالمـــنظور الحضاري الذي يغلب عليه طابع الحركة، وبما تعنيه منهاجية الاستخلاف والتغيير من ضرورة فقه الحال وفقه الواقع كلية بما يحقق تنزيل الحكم تنزيلا صـــحيحا وما يتطلبه ذلك من تغيير يرتبط بالاستخلاف مسارا، وبالتوحيد مقصدا، بصورة لا اعتساف فيها ولا تجاهل، ولا إفراط ولا تفريط.
وتكـــامل المـــنظورين إنمـــا يعبر عن تكامل ضروري يعنى بكل مستويات عملية التجديد السياسي.
وعـــلى الرغم من غلبة عنصر التنظير على منهاجية الاجتهاد وغلبة عنصر الحركة على مـــنهاجية الاستخلاف والتغيير إلا أن المنهاجية الأولى لا تستنبط أحكاما في هواء أو تنظر لأمـــور لم تقع، أو تجتهد اجتهادا افتراضيا لأنها تعتبر ذلك كله خارجا عن حد العلم النافع الـــذي يرتـــبط فيـــه العلم بالعمل، إنه اجتهاد يرتبط بواقعه وتنزيل حكم لها على المقتضى

[1] أنظر: د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي...، **مرجع سابق**، ص ٣-٤.

الصـــحيح، ومـــن ثـــم كـــانت مفـــاهيم هذه المنهاجية من قياس ومصلحة شرعية وذرائع واستصحاب واستحسان وعرف...إلخ، ترتبط كلها بالحركة وتقويمها.
وكذلك فإن منهاجية الاستخلاف والتغيير ليست حركة عفوية تقوم على التجربة والخطأ بلا تبصـــر، بل لا بد أن يسبقها تبين وتدبر ونظر واجتهاد قبل الحركة، باعتبار أن ذلك مقدمة لهـــا ســـابقة عليها، وتكامل العنصرين (الاجتهاد والتغيير) يفرض معالجة الوسائل والنظم التي تتوسطهما وبما يؤكد التكامل بين مستويات الخبرة (الفكر والنظم والحركة).
إن مـــنهاجية الاجـــتهاد باعتبار ممارستها ضرورة شرعية ومنهاجية الاستخلاف والتغيير الـــتي تعـــد إنجازا للمقاصد الشرعية إنما تعبران عن ضرورة أن تكونا عملية مستمرة كل مـــنهما تـــؤدي للأخرى ويفرض ذلك طبيعة وتميز المراحل المختلفة فلكل حادث حديث ولكـــل واقعة حكم ولكل مرحلة فقه ولكل انحراف ضبط وهو ما يفرض ضرورة الاجتهاد كمـــا يفـــرض ضـــرورة التغيير، والوقائع لا تتناهى والنصوص متناهية، فكانت منهاجية الـــتجديد السياســـي بعنصـــريها وفـــي تكاملها ضرورة شرعية تفرض بنائها كما تفرض ممارساتها في التنظير وفي الحركة وفي البحث العلمي.

ويوضح هذه الرؤية الشكل التالى :-



الفصل الخامس

الرابطة السياسية في مواجهة العلاقة الفرعونية

إذا كانت الرابطة الإيمانية السياسية تنطلق في حركتها على أساس من الالتزام بالشرع فإن العلاقة الفرعونية على نقيض ذلك، يتحكم فيها الهوى وتتسم بالاستبداد.

وإذ تبين الرؤية الإسلامية أهم الخطوط التي تتأسس عليها الرابطة الإيمانية السياسية والضوابط التي تحكم حركتها والمبادئ النظامية التي ترتبط بها، فإنها كذلك تبين أهم خطوط العلاقة الفرعونية الاستبدادية ـ وذلك باعتبارها أهم النماذج التاريخية التي عرضها القرآن ـ في إطار يجعل منها أداة لدراسة الواقع وتفسيره وتقويمه.

ومن ثم يتكون هذا الفصل من مبحثين:

المبحث الأول: تعريف الرابطة الإيمانية السياسية وخصائصها.

المبحث الثاني: العلاقة الفرعونية السياسية.

المبحث الأول
تعريف الرابطة الإيمانية السياسية وخصائصها

يشــكل الإيمان الإطار الأوسع لفهم خصوصية الرابطة السياسية في الرؤية ولا يمكن فهم هــذه الخصوصــية دون التعرض للرابطة الإيمانية كإطار تحليلي أشمل وأعمق تنبثق عنه الرابطة الإيمانية السياسية، وعلى هذا يعالج المبحث نقطتين أساسيتين:

أولا: الرابطة الإيمانية: التعريف وأهم الخصائص.

ثانيا: الرابطة الإيمانية السياسية: المفهوم والخصائص.

أولا: الرابطة الإيمانية: التعريف وأهم الخصائص

١- التعريف:

لكــل جماعــة رابطة أو علاقة ولكل أمة عروة، وقد ذهب الباحثون والمفكرون يصنفون أســس الروابط كما يتصورون، فمن أرض إلى تاريخ إلى لغة إلى مصالح وإلى غير ذلك من صور متعددة يختلف حولها ويجهد في تبريرها.

ومــن هنا برزت الرؤى والنظريات الوضعية وبرزت القوميات بل تصارعت وتناقضت سواء كــان ذلــك فــي داخلها أم خارجها بما يفرغ مفهوم الرابطة من معناه ومقاصده، صحيح أنها وقعــت عــلى أسس للارتباط تجد لها مكانا وبعضها من التأثير وفق طبيعة النفس البشرية، فعم قــانون الصــراع وورث مجموعة من الفتن تجسدت في الحركات المتعددة من جراء الصياغة البشــرية وتعددها بل تناقضها ، ومن ثم فإن الإيمان وتعلق الرابطة به حيث تشكل (لقاء يجمع المؤمــنين) يؤسس الرابطة وينشئها ــ محققا لها التميز والاختصاص ــ على قاعدة من الإيمان الــثابت[1]، فحيــث يجــتمع البعض على تأسيس من الأرض وإن كان لطائفة منهم لغة خاصة ولأخــرى لغة ثانية، وإن جمعت بعض أحداث التاريخ فئة هنا أو هناك أو التقت المصالح حينا فــإن هذا كله جائز ومحتمل بيد أنه قابل للتبدل والتحول، فقد يهاجر الناس من أرض إلى أرض وقــد تجمــع أحداث التاريخ وقد تفرق، وقد تتعدد اللغات في الأرض حينا آخر، وهذه العوامل عــلى كونهــا حقيقــة في حياة الإنسان تؤثر في واقعه ويؤثر فيها إلا أنها لا تنهض لأن تكون محــور لقــاء الإنســان مع الإنسان ولا تنهض لتجمع أمة تمتد في الأرض والتاريخ وتصوغ المصالح في تناسق وتكامل على تأسيس ثابت ومنضبط.

ولكــن هــذه العلاقة في التحليل الأخير ليست إلا لقاء محدود الدائرة محصور النشاط في الامــتداد والأثــر، بــل أكثر من ذلك هو تجمع ظاهره اللقاء لفئة واحدة ولكنه في حقيقته تمزيق للإنسان وإثارة للأهواء وتحريض على ظلم وعدوان مهما اتخذ من مسميات.

أمــا الرابطة الإيمانية فإنها تصاغ على تأسيس من قواعد إلهية وفي إطار من قيم تحكمها ومــن ضوابط تحميها فلا يترك تأسيسها لأحد من البشر لأن محتواها الإيمان بما أنزل الله ممــتدا في الماضي والحاضر والمستقبل فتنعقد هذه الرابطة بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها حيث: العقيدة الكاملة المتكاملة المفصلة المحكمة.

---

[1] أنظر في حقيقة رابطة المؤمنين:

عدنان النحوي، **لقاء المؤمنين**، السعودية: دار الإصلاح، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ج١، ص ص ٢١-٢٢.

٢- الرابطة الإيمانية السياسية تشتق خصائصها من الأمة والجماعة:

(أ) مفهوم الأمة

الأمـــة هـــي المجـــال الحيوي لإرساء قواعد المثالية الإسلامية وبلوغ القيم التي تشكل أهم مقاصـــدها، كمـــا أنها تعبير عن قمة التجانس الإدراكي والعقيدي المتمثل في وحدة العقيدة وثبات أساسيتها، والتأكيد على الجانب المعنوي والفكري.

حقيقـــتها المعـــنوية تنبع من تأكيدها على القيم الثابتة من حيث مركزية التوحيد بالنسبة لها ومـــا يعكســـه ذلك على مفهوم الاختيار المسؤول والملتزم والتعبير الإرادي للحركة كتأكيد عـــلى فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره محك خيرية الأمة وحضورها وشـــهادتها والتوحيد بما يعكسه من تصور فكري موحد وتجانس إدراكي يرفض أي حركة عنصـــرية شـــعوبية تؤســـس عـــلى الجنس أو اللون، فتجعل من أي أسس مادية محكومة بالفكـــرة وحقـــائق الإيمـــان، فالوطن لم يعد تعبيرا عن حقيقة مكانية بل يصير تعبيرا عن عقيدة إيمانية (الدين وطن).

بهـــذا المعـــنى فإن الأمة ــ وفق حقيقتها اللغوية ــ إنما تؤكد على البعد العقيدي والمعنوي ومـــن ثم فإنها قد تعني (الفرد) عالم دهره المنفرد بعلمه أو الرجل الذي لا نظير له والإمام الدليـــل الهـــادي معلم الخير والمعلم والرجل الجامع للخير .... وذلك تأكيد على أن البعد المعـــنوي والعقيـــدي قـــد يـــرفع (الفرد) لمقام الأمة لما يمثله من فكر وعقيدة ، فإذا كان إطلاقهـــا عـــلى الجمـــع أمـــرا طبيعيا فإن إطلاقها على الفرد من خلال القرآن والسنة قد أضاف لمفهوم الأمة ــ غير معيار الكم ــ بعدا أساسيا يشكل محور تلك الفكرة وهو البعد العقيـــدي[1]. كمـــا أنها ذات صلة بمفهوم الإمام، تأكيدا على دور الإمام في الأمة، فالإمام والأمـــة من جذر لغوي واحد، وكلاهما يحمل معنى الاتباع والاقتداء ذلك أن الإمام ما ائتم بـــه مـــن رئيس وغيره، كما أن كل شيء قيمة ومصلحة والقرآن أمام المسلمون، كل ذلك تأكيدات جديدة ومقصودة لمفهوم الأمة[2].

كذلـــك يرتـــبط مفهوم الأمة بمعان متعددة مثل: القصد والوجه والغاية والهدف والغرض، ومـــن ثـــم كـــان ارتـــباطها بـــالحق باعتبار أن الأمة هي (كل من كان على دين الحق، وارتـــباطها بالخيـــر كهدف أسمى) معلم الخير وجامع خصاله (وارتباطها بالعقيدة) القصد والشـــرعة والســـنة والطريقة والدين والوسط..إلخ، وتعنى في أحد معانيها (القرآن) الذي يشكل المصدر الرئيس التأسيسي لعقيدية الأمة الإسلامية[3].

بـــل إن دراسة مفاهيم مثل القوم والوطن والدولة والشعب[4] إنما تؤكد أن مفهوم الأمة كان الأكـــثر غنى عما عداه من مفاهيم وأكثر شمولا، فهذه المفاهيم تعد مفاهيم جزئية تعبر عن بعـــض معـــاني مفهـــوم الأمة وليس كل معانيه، ذلك أن الأمة هي القوم وهي المكان ولها معـــان تتعلق بالزمان مثل الحين والقرن والجيل وتتعلق بمفهوم الجنس، فضلا عن ذلك أن مفهـــوم الأمة قد انعكس على تلك المفاهيم الأخرى ففهمت في إطاره. فالقوم لم يعد مفهومه

---

[1] أنظر المعاجم اللغوية: مادة : أمم.

[2] **المرجع السابق.**

[3] أنظر تفاصيل ذلك: سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار ....، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٦- ٢٢٢.

[4] أنظر في هذه المفاهيم: د. محمد أحمد خلف الله، "التكوين التاريخي لمفاهيم : الأمة ــ القومية ــ الوطنية ــ الدولة، والعلاقة بينهما" بحث مقدم إلى **ندوة القومية العربية والإسلام** ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠-٢٣ ديسمبر ١٩٨٠.

يتعــلق بالمقــام والأرض أو الجنس الأصل ولكن أضيف إليه من خلال الاستخدام القرآني مفهــوم الإنســان والــلغة باعتباره الوعاء الثقافي والحضاري، ومفهوم الوطن لم يعد أمرا يتعلق بمكان معين ولكنه جاء في القرآن بصيغة الجمع تأكيداً على أن كل ما وطنته يصبح وطــنا كذلك فأطلق على المكان الذي تقع فيه بعض الأحداث مثلما جاء في القرآن الكريم " لَقَـدْ نَصَرَكُمْ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةَ "[1]. وذلك أن مواطن الحرب هي مقاماتها ومشاهدها، بــل إن الاســتخدام لمفهوم الوطن لم يعد يتعلق بالمكان ولكنه يتعلق كذلك بالقصد والغاية، وكذلــك فــإن مفهوما مثل (الشعب) قد استخدم كمعنى للأضداد يعني به التفريق كما يعني الــتجميع، ويعــتقد الباحث أن الاستخدام القرآني قد عضد مفهوم التجمع من خلال مفهوم الشعب (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)[2].

ـ فمفهوم الأمة إذن في الرؤية الإسلامية هو مفهوم من طبيعة قيمية خاصة يؤكد تفرده بين المفاهيم الأخرى المناظرة له والمشابه سواء في اللغة العربية أو في إطار الفكر الغربي، أنه يشكل في حد ذاته نظاما قيميا يحاول تبصر أشكال تصاعد القيم داخله، فإذا ما افترضنا أن مفهــوم الأمــة يشتمل على معاني مثل الأرض والجنس واللغة والعقيدة، فإن العقيدة تشكل الــبعد المعــنوي له وتصوغ فيه سلم التصاعد لتمثل القيمة العليا وتعتبر عناصر الزمان والمكان والجنس تابعة لها. بل أن مفهوم العقيدة كقيمة عليا هو الذي يحقق التناغم والانسجام بين هذه العناصر التابعة ويزيل ما قد يكون بينها من تناقض أو اختلاف[3].

إن مفهــوم الأمــة بــتركيزه حــول الطبيعة المعنوية[4] إنما يشكل قيمة تستقر في الوعي الجماعي في الأمة الإسلامية التي تتميز بعناصر راسخة في الفقه الإسلامي السياسي.

---

(1) **التوبة**/ ٢٥.

(2) **الحجرات**/ ١٣.

(3) سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي ...، **مرجع سابق**، ص ٢٢٢.,

(4) أنظر في مفهوم الأمة في الرؤية الإسلامية وطبيعته المعنوية:

د. حامد عبد الله ربيع، **الإسلام والقوى الدولية، القاهرة**: دار الموقف العربي، ١٩٨١م، مواضع متفرقة.

مناع خليل القطان، "الأمة في القرآن" (١) **مجلة الأمة**، العدد الثالث السنة الأولى، قطر: يناير ١٩٨١م.

مناع خليل القطان، "الأمة في القرآن" (٢) **مجلة الأمة**، العدد الرابع السنة الأولى، قطر: فبراير ١٩٨١م.

جودت سعيد، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، القاهرة، مطبعة الحسين الجديدة، ط٣، ١٩٧٢، ص ٢٠.

د. محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٤، ص ص ١٠١-، ١٠٣.

د. نجيب الكيلاني، **الطريق إلى اتحاد إسلامي**، ليبيا ـ طرابلس: مكتبة النور، ١٩٦٢، ص ١٤٧-١٥٠، ص ص ١٦٠-١٦٢.,

يوسف كمال محمد، **مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام**، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٤، ص ص ١٠٤-١٣٢.

حسين صعب، **إسلام الحرية لا إسلام العبودية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤، ص ص ١١١-١١٧.

سيد قطب، **فقه الدعوة**، جمع: أحمد حسن، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٠م، ص ٥٢.

موريــس فلوري روبير مانتران، **النظم السياسية في الدول العربية**، ترجمة: مركز البحوث والمعلومات، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات د.ت، ص ص ١٢٨-١٣٠.

عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت: ص ص ١٢٥- ١٢٧.

د. منى أبو الفضل، "مفهوم الأمة في الإسلام: في دلالات اليقظة الإسلامية المعاصرة"، بحث مقدم إلى **ندوة النظرية السياسية في الإسلام**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ـ الجمعية المصرية للعلوم السياسية، ٥-٧ مايو ١٩٨١.

د. محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الفكر للطباعة ١٩٧١ مواضع متفرقة.

د. رضوان السيد، **من الشعوب والقبائل إلى الأمة** (دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الإسلام)، ضمن: الأمة والجماعة والسلطة: **دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، للمؤلف، بيروت: دار اقرأ ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ص ص ١٩-٨٧.

أنظر أيضا في مفهوم الأمة، مقالات المؤتمر العالمي الأول للفكر الإسلامي المنعقد في طهران:

الشــيخ نــوري، مــع خصائص الأمة، مجلة **التوحيد**، الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومنظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ربيع الأول، ١٤٠٣هـ ، ص ص ١٩-٢٥.-

ومفهوم الأمة وفق هذا المعنى تتكامل فيه عناصر أربعة هي:

الأول: جماعة يسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي.

الـــثاني: هذه الجماعة يسودها تملك إدراكا واحدا في كل ما له صلة بالدعوة الإسلامية من أهمها مبدأ الخضوع واحترام الشريعة الإسلامية كنظام متكامل للسلوك الفردي والجماعي.

الثالث: تربط جميع عناصر تلك الجماعة علاقة التضامن المطلقة.

الــرابع: محور الوظيفة الحضارية لتلك الجماعة المتضامنة هو مفهوم الجهاد بكل ما تعينه هذه الكلمة من معاني.

(ب) عناصر الجماعة الإيمانية:

ضـــمن هـــذا الإطـــار يصـــير الإيمان والإدراك والتضامن والجهاد كعناصر أساسية تجد تجســيدها في إطار الجماعة الإيمانية[1]. التي تعكس الرابطة الإيمانية وظيفتها وطبيعتها، ثمـــة ملاحـــظ هامة وهي أن هذه الجماعة التي تشكل المحتوى قد عرفت أكثر من معنى، مـــنها "الكثرة الممكنة المنتظمة على إمام واحد". كما وردت بمعنى الكثرة والسواد الأعظم مـــن المســـلمين من حيث هو سواد أعظم متفق "ووردت بمعنى النظام والاتفاق، ووردت ويـــراد مـــنها الكـــثرة المـــتفقه مـــن أهل العلم، ووردت أيضا بمعان (اتفاق أهل الشوكة) والجمهور الذي يقام بهم الأمر بحيث يمكن أن تقام بهم مهام الإمامة.

لكـــن هـــذا الاخـــتلاف في المعاني لا يمكن تجاوزه إلا في إطار مفهوم الرابطة الإيمانية السياســـية ومعـــرفة أهـــم عناصرها التكوينية من خلافة وأهل حل وعقد وأبرزهم العلماء والـــرعية والجمهـــور، بما يؤكد على حقيقة التكامل بين تلك العناصر في تحقيق مقتضى "الجماعـــة" ومفهومهـــا بـــل شروطها، وعلى هذا النحو تقدم اللغة سندا لا بأس به في هذا المقام.

ـــــ. أحمد حمدي، الأمة الوسط في نفس **المرجع السابق**، ص ٣٤ محمد علي التسخيري، الوحدة والارتباط **المرجع السابق**، ص ص ٤٩-٥٩.

حجة الإسلام رهبر، الأمة الوسط، **المرجع السابق**، ص ص ٦٧-٨٦.

أحمد البغدادي، "المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن" مجلة **العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد الثاني، يونيو ١٩٨٢، ص ص ٩٩-١٠٨.

د. محمـــد مـــبارك، "**مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي**" ، مجلة **الأمة**، قطر: العدد الأول، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٨١، ص ص ١٢-١٥.

حسين بن محمد بن علي جابر، **الطريق إلى جماع المسلمين**، المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ٢٣-٢٤، ص ص ٣٩-٥٤. حيث عالج مفهوم جماعة المسلمين، وكذلك مفهوم الأمة الإسلامية.

D. Islamail Ragi a. Al-Faruqui. "On Arabism: Urubah and Religion", Netherlands: Djambatan-Amsterdam, 1962, Vol.1, P.172.

وقد فطن مجموعة من المستشرقين إلى هذا التميز في فهم الأمة الإسلامية وطبيعته المعنوية وقدرته التجميعية، أنظر على سبيل المثال:

دايفد دي سانتيلانا، **القانون والمجتمع**، "ضمن : تراث الإسلام، إشراف: توماس أرنولد: ترجمة جرجيس فتح الله، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٧٢، ص ص ٤٠٥، ٤٠٧.

جوستاف جروبنباوم، **حضارة الإسلام**: ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، سلسلة الألف كتاب، القارة: مكتبة مصر، ١٩٥٦، ص ٤٨.

الجـــرنال بوهـــر، والجنرال أندري، **الإسلام والعالم الحديث**، نقله إلى العربية: لويس الحاج، بيروت: منشورات دار الكشوف، ١٩٥٣، ص ص ٢٢-٢٣.

Acques Berque, **The Arab: Their History and Future**, translated by Jean Stehart, London: Faber and Faber LTD., 1964, p. 52.

Lewis Cardet. La Cite Musulmane, Deuxieme edition, Paris: libraire Philosophique J.V. Rin, 1961 p. 194& PP.206-208.

Rouben Levy, **An Introduction to the Sociology of Islam**, Vol.1, London. n.d.p.283.

[1] د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق)، سلوك المالك في تدبير الممالك ، أبي الربيع، ص ١١٤.

(ج) مقومات الجماعة الإيمانية:

ومـــن ثم فإن ما يلزم الجماعة من مقومات بما يحقق لها التجميع والتقريب والاتفاق والعزم والأمر الجامع بين الناس لا يتحقق معناها وفق المقتضى إلا بأمور خمسة:

١- عقيدة تجتمع عليه، لأنه بغير العقيدة فكل جمع انهيار وتفكك عاجل.

٢- إمام ينتظم به أمرها ويقوم ببعض تكاليفها.

٣- وعلم تحيا به.

٤- عمل تقوم به.

٥- وأخيرا أهل رأي يصدرون عن حكمهم ويرجعون إلى مشورتهم.

ولعـــل أبيـــن دليل على عظم شان الجماعة "هو تعظيم حقها فيما يقع من جرائم مهددة لها وجعـــلها جرائم على حقوق الله لا تحتمل العفو والصلح أو الإبراء بعد ثبوتها ــ أو تخفيفها أو إيقـــاف تنفيذها (الحدود) . ذلك أن كل ما ينتسب من الحقوق لله إنما هو لمنفعة الجماعة وهي التي تشرف عليه[1].

وليـــس المـــراد بحق الجماعة هنا حق الكثرة أو مجموع الأفراد وإنما المراد بها الجماعة المنتظمة على أمر الدين.

الولاء أهم خصيصة للأمة والرابطة الإيمانية السياسية:

يعـــد الولاء أهم الخصائص على الإطلاق لأنه يرتبط بمفهوم التوحيد وأهم آثاره في الحياة السياســـية. وفهـــم حقيقـــة الولاء بهذا الارتباط المتلازم يجعل تصحيح كثير من المفاهيم الأساسية أمر ميسور مثل: الشرعية والمشاركة[2] ذلك أن شيوع مفاهيم مثل الانتماء والولاء بصورة غير منتظمة يجعل هذه المفاهيم باهته مشوهة لأن معانيها تفسر وفق مصالح آنية، أو مصـــالح فـــئة معيـــنة، فيصير الانتماء ليس إلا حالة من الرضا عن أمر واقع قد يكون فاسدا، ويصير الولاء هكذا لعقائد السلطة الوضعية وأفكارها وسياستها بلا أدنى تردد.

وقـــد صـــارت هـــذه المفـــاهيم خاصـــة حينما تطرح في الواقع العربي المعاصر مسوغا للاستبداد ومقدمة للطغيان.

والخـــروج مـــن فوضـــى تفسير هذه المفاهيم يكمن في طريقة تأسيسها فإذا كان تأسيسها الوضـــعي البشـــري فـــي مناخ الاستبداد هو تفسير السلطة النابع من مصالحها، باعتبارها القـــوة الأساســـية فـــي إضـــفاء المعاني على الألفاظ وفق عناصر قوتها وسيطرتها، فإن تأسيســـها المستقل على أساس من الوحي الصادق إنما يشكل خروجا من هذا التعسف في التفسير ويحقق لها الثبات غير المانع من الحركة والانضباط.

والـــرابطة الإيمانيـــة الـــتي يشكل الإيمان قاعدتها ومحورها النابع من بذل وعطاء وعمل صـــالح يخضـــع في أمره كله لمنهاجَ الله لأن الإيمان يفرض على هذه الرابطة أجواء من العمـــل والممارســـة والحـــركة المتناسقة سواء مع المنهج الإلهي، أو المتناسقة بين الفرد والأمة، وتؤكد مسيرة السلوك السياسي القائم على صدق وتناصح وبر وتعاون.

---

[1] يـــحيى إسماعيل أحمد، **منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، رسالة دكتوراه، القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، شعبة الحديث وعلومه، ١٤٠٢هـــ ١٩٨٢م، ص ص ٢١-٤٣.

[2] ستأتي مناقشة هذه المفاهيم في الفصول القادمة.

ولقـــاء المؤمنين أول ثمار الإيمان وأخوة الإيمان رابطته بل هي جزء من الإيمان ذاته "لا يؤمـــن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[١]. من حيث ترتبط أخوة الإسلام بالإيمان رباط عقيدة ودين.

والإيمان يحتاج إلى رعاية تشكل المسؤولية أهم شروطها ومقتضياتها "ألا كلكم راع وكلكم مســؤول عن رعيته"[٢]، فالمسؤولية تبتدئ بالمؤمن نفسه ثم تتناسق مع سائر المسؤوليات، ويشــكل العــلم حاجة ملحة له وفريضة قائمة وضرورة لا غنى عنها وهو قوة في الإيمان وقــوة للمؤمـــنين، وهــو يحقــق لــلرابطة امتدادها المكاني والزماني في جميع الظروف والأحــوال وتبدل الواقع البشري وهي رابطة تتميز بالعهد الذي تقوم عليه والميثاق والولاء الــذي تعطيه بما يحقق "للولاء" معناه وضبطه، فالعهد والميثاق والولاء هذا كله يدور حول محور واحد: " وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى "[٣] هذا العهد مع الله لا ينطلق إذن ليبـــتدئ بالعهد مع آباء وأجداد أو ليقوم على عصبية وإقليمية (وفق ما يسمى بالانتماء والــولاء) ولكنه يؤسس على منهاج الله حتى لا ينحرف المنهج ولا يضطرب العهد ... " اتَّــبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ "[٤] ويمتد العهد إلى نـــواح متعددة في حياة الإنسان ليصير عهد موثقا مع الله يشمل العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وعدم البغي والنهي عن المنكر والفحشاء. ويتسع امتداد العهد لكي يضم العقيدة كــلها وعمــل الإنسان..." وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا "[٥]. ".. وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُــمْ وَإِيَّــايَ فَارْهَــبُونِ "[٦]، وينهى الله عن أن يشترى بعهد الله ثمنا قليلا "إِنَّ الَّذِينَ يَشْــتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ"[٧]، "وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"[٨].

---

[١] رواه ابن عساكر عن أسيد بن عبد الله بن زيد العشري عن أبيه عن جده، ضمن حديث: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره سره".

أنظر الهندي،كنز العمال...، **مرجع سابق**، ج١، ص ٣٧.

وعــن أنــس (رضـــي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، متفق عليه،أنظر النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ٥٢.

[٢] ونــص الحديث، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمـــام راع ومســـؤول عـــن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته وكلم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"... متفق عليه.

أنظر : النووي، رياض الصالحين، **المرجع السابق**، ص ١١٩ ، والحديث أحرجه الخمس إلا النسائي.

أنظر في ذلك: عبد الركن بن علي المعروف بابن الربيع الشيباني الشافعي، **تيسير الوصل على جامع الأصول من حديث الرسول** ﷺ ، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٣هـــ ، ١٩٣٤م، ج٢، ص ٣٤.

ورواه أبو داود في سنته بمثل هذه المعاني مع اختلاف يسير في اللفظ.

أنظر أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، **عون العبود وشرح سنن أو داود**، مع شرح ابن القيم الجوزية، ضبط وتحقيق: أحمد عبد المحسن، المدينة المنورة ١٤٠٦هـــ، الحديث رقم ٢٩١٢.

[٣] **الأعراف**/ ١٧٢.

[٤] **الأعراف**/ ٣.

[٥] **الإسراء**/ ٣٤.

[٦] **البقرة**/ ٤٠.

[٧] آل **عمران**/ ٧٧.

[٨] **النحل**/ ٩٥.

وقـد لعن من ينقضون عهد الله " والّذين ينقُضُون عَهْدَ اللّه منْ بَعْد ميثَاقه وَيَقْطعُونَ مَا أَمَرَ اللّـهُ بــه أنْ يُوصل وَيُفسدُون في الْأَرْض أُولَئكَ لَهُمُ اللّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدّار"[1]، وللمؤمنين فـي حيـاتهم عهود ومواثيق تنشأ عن ممارستهم للإيمان، وكل عهد أو ميثاق للمؤمن في حياته العامة وممارسته الإيمانية ينشأ وينبع ويقوم على أساس من عهده وميثاقه مع الله.

وإذا كـان العهـد والميـثاق أساسا مع الله حيث يشتق منه كل عهد وميثاق آخر يبرز في الممارسة الإيمانية في الحياة ومنها (أخوة الإيمان ــ السمع والطاعة ــ البيعة.. إلخ) فكذلك الولاء[2]، مستمد أساسا من الله ومن الولاء الكامل المطلق والعبودية الخالصة له يصدر كل ولاء بيـن المؤمن وأي إنسان آخر. فإذا صدق ولاء العبد لخالقه: إيمانا وعلما وممارسة، صدق بعد ذلك العبد المؤمن في كل ولاء دنيوي ينتج عن ممارسته الإيمانية في حياته الدنيا، واضطراب ولاء العبد لخالقه سواء لضعف إيمان أو ضعف علم أو اضطراب ممارسة إذا ما حدث فإن علاقة المؤمن مع سائر الناس تضطرب وتختل وكل ولاء يهتز ويفسد: كما لا يجـوز اتخـاذ أولياء من دون الله ولا يجوز اتباعهم، والولاية الحقة تهب المؤمن الحماية والأمن وتنزع من قلبه الخوف والفزع في الدنيا والآخرة، والولاء الكاذب (أو الزائف) ليس إلا معـنى تـندرج تحته أنماط متعددة ونماذج مختلفة تبدأ من النفس ذاتها (الهوى) أو من خارجها (الطاغوت) وبين المؤمنين أنفسهم تنشأ علاقات وروابط وتقوم عهود ومواثيق بيد أن الـولاء لا ينشأ من فلتات العواطف والمصالح ولا من قرار وصياغة يضعها الإنسان، ولكـنه ولاء يصـيغه ويؤكـده منهاج الله، حتى يسمي القرآن من يتحقق بينهم هذا الولاء (حزب) " ومَنْ يَتَولّ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَالّذينَ آمَنُوا فَإنّ حزْبَ اللّه هُمُ الْغالبُونَ"[3].

فالولاء في نشأته بين المؤمنين في الحياة الدنيا نابع من الولاء لله ورسوله ﷺ ومرتبط به وتابع له هدفا وغاية ومهمة ومقصدا وهو يجعل المؤمنين أمة واحدة وحزبا واحدا، وبدون هذا التصور للولاء يتعذر قيام الأمة المؤمنة الواحدة والجماعة المؤمنة الواحدة لأنها تكون قد فقدت رابطها وخصائصها فتنقسم شيعا وأحزابا " كلّ حزْب بمَا لَدَيْهمْ فَرحُونَ".

وأهـم مظهـرين لـلولاء (المشـاركة والشرعية) يرتبطان ببعضهما كما في قوله تعالى: "وَالْمُؤمـنونَ وَالْمُؤمـنَاتُ بَعْضُـهُمْ أَوْليَـاءُ بَعْض يَأْمُرُونَ بالْمَعْرُوف وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَر وَيُقيمُـونَ الصّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزّكَاةَ وَيُطيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللّهُ إنّ اللّهَ عَزيزٌ حَكيـمٌ "[4]، ودون هذا الارتباط يضطرب الولاء وتفسد كل ولاية وتهتز كل رابطة وتنقطع العـرى، وتنفرط أسس المشاركة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وأسس الشريعة، ويتجه الولاء لغير المؤمنين رغم قوله تعالى:

"لَـا يَـتّخذْ الْمُؤمـنُونَ الْكَافرينَ أَوْليَاءَ منْ دُون الْمُؤْمنينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلكَ فَلَيْسَ منْ اللّه في شَـيْء إلّـا أَنْ تَـتّقُوا منْهُمْ تقَاةً وَيُحَذّرُكُمْ اللّهُ نَفْسَهُ وَإلَى اللّه الْمَصير"[5]، كذلك فإن الولاء يحقـق الضـبط لعلاقـات التصـاعد عند التعارض، ذلك أن الولاء لا يجوز حتى للآباء

---

[1] **الرعد** / ٢٥.

[2] الولاء لغة: ملك وقرب وقرابة ونصرة ومحبة.

أنظر في هذا: المعاجم اللغوية: مادة: ولي.

أنظر أيضا: عدنان النحوي، لقاء المؤمنين، **مرجع سابق**، ج١، ص ٦٦ وما بعدها.

[3] **المائدة**/ ٥٦.

[4] **التوبة**/ ٧١

[5] **آل عمران**/ ٢٨

والأخوة والأبناء والأزواج إن استحبوا الكفر على الإيمان، وهي علاقة أساسية تجعل كافة العلاقـات الأخرى القائمة على عصبية القبيلة أو الوطن أو غيرها داخلة نفس المدخل عند الـتعارض مـع الـولاء الأساسي " يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ "[1]، " قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْـنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُـمْ وَأَزْوَاجُكُـمْ وَعَشِـيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَـاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ "[2].

إن معـاني لفظـة الـولاء ومشـتقاتها وكذلك ظلالها وامتدادها تبرز مع الآيات والسور المـتعددة بالإضـافة إلى المعـنى اللغوي والأساسي لها حتى يصبح معنى الولاء واضحا وضـوح العقيـدة مؤسسا على الإيمان وعلى معايير ثابتة في إطار من تقوى الله وخشيته، وفي النهاية مرضاته.

وفي إطار واقع المسلمين ـ على تفاوت درجات الإيمان والالتزام ـ فإن التصور القرآني للولاء غير واضح على ضوء ما تكشف عنه الممارسات في ساحة الواقع البشري .. ومن ثم تبدو الصورة مضطربة وهذا الاضطراب يعزى لأمرين أساسيين:

الأول: جهل بعض المسلمين بمنهاج الله قرآنا وسنة مما أدى لنزع سلامة التصور الإيماني ودفع تصورات بشرية حملتها إلى النفوس مصادر بشرية. وكذلك جهلهم بواقعهم مما أدى إلى اضطراب الممارسة الإيمانية.

الـثاني: عـدم توفـر الـتدريب الإيماني الضروري على قواعد الإيمان في حياة المسلم المؤسس على علم منهجي ومراقبة صادقة واعية وتوجيه إيماني قادر ونصح خالص.

ومـن ثـم فـإن حركة الولاء كحقيقة للرابطة الإيمانية السياسية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بحقـائق التكليف في حدود الوسع أمانة ومسؤولية واستخلافا في الحياة الدنيا للنهوض إلى ممارسـة مـنهاج الله في واقعه البشري ممارسة بتخللها الابتلاء والتمحيص بما يؤكد دور الإنسـان و مسئوليته في أداء الأمانة ورعاية حق الاستخلاف أداء ورعاية يقودان المؤمن إلى الثبات في شدة الابتلاء.

والـولاء لله يكشف كل ولاء زائف وباطل، فالولاء الزائف والباطل هو كل ولاء لغير الله أيا كانت وجهته ونماذجه:

(الهـوى ، الشـيطان،أولياء مـن الظالمين فالظالمون بعضهم أولياء بعض أعداء الله من كافرين ومشركين ومنافقين وأهل كتاب).

وهذا الولاء المنحرف يمثل منهجا مستمرا في حياة الضالين، يرسم لهم السلوك كله ويحدد لهـم المواقـف جميعا، فهو لا يمثل خطأ يعود عنه المؤمن أو زلة يتوب عنها الصادق أو اجـتهادا أجـازه شرع الله وإنما هو عبادة لغير الله.. لذلك جاء النهي قاطعا عن اتخاذ أي ولي من دون الله.

ويصـير الواقـع من خلال سيادة عناصر الولاء الزائف أقرب إلى الوصف القرآني " وَلَوْ دُخِـلَتْ عَـلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إِلَّا يَسِيرًا "[3]، حيث شاب

---

[1] التوبة/ ٢٣

[2] التوبة/ ٢٤.

[3] الأحزاب/ ١٤.

واقـــع المســـلمين اليوم الفتنة، ذلك لأن الولاء تبدل والعهد مع الله قد انقطع أو على أحسن الأحـــوال بهـــتت معالمه فغاب البنيان المرصوص والأمة كتجسيد حقيقي وجوهر الجماعة وعناصر الرابطة الإيمانية السياسية وخصائصها.

غيـــر أن الرابطة الإيمانية تضل تتمثل في عصبة الإيمان في الأرض ثابتة مع الله صادقة العهـــد ممتدة مع الزمن " مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا "[1].

ثانيا: الرابطة الإيمانية السياسية: المفهوم والخصائص

تعتـــبر الرابطة الإيمانية السياسية شكلا متميزا من أشكال العلاقات السياسية داخل المجتمع الإســـلامي، ذلـــك أنها تتسم بالربط والارتباط ربط بين أفراد الأمة في وحدة كيانية وأخوة تســـتند عـــلى الإيمان، وارتباط بالعقيدة الأساسية الواحدة كما يعد مجالها الحيوي، السياسة بالفهم الإسلامي، حيث تعد قياما بالأمر بما يصلحه وفق مقتضى الشرع لكل عناصر الأمة وكل مكونات الرابطة.

هـــذا وتجـــد تلك الرابطة التعبير الشائع لها في فقه السياسة المعاصرة فيما يسمى بالعلاقة بيـــن الحاكم والمحكوم، أحدهما يحكم والآخر يطيع في شكل علاقة ثنائية فهي في جوهرها علاقة تعبر عن خصوصية في مفهومها وتميز في خصائصها وأصالة في عناصرها.

ووفـــق هـــذا الـــتحديد السابق الذي يستند إلى اللغة والأصول لهذا المفهوم وسياق الإطار التحليـــلي السابق للأمة وخصائصها ودلالته على مفهوم الرابطة الإيمانية وتحديد مضمون علاقـــة الانتماء ووجهة الولاء يمكن للباحث الإشارة إلى أهم خصائص العلاقة السياسية أو بالأحرى الرابطة الإيمانية السياسية في الرؤية الإسلامية:

١- هـــذه الرابطة فرع على الأمة في مفهومها الإسلامي، وهي لذلك علاقة تابعة تنبع من مفهـــوم العلاقـــة الدينية وتتحدد بها، من هنا كان وصفها بأنها رابطة إيمانية سياسية، حيـــث أن علاقـــة المســـلم بالشرع وتعاليمه وحدوده هي التي تحدد خصائص العلاقة السياسية وطريقة تأسيسها ونهجها.

---

[1] **الأحزاب/ ٢٣**

تعد فكرة الولاء من الأفكار التي تترك أثرها على مفاهيم كثيرة مثل:

الرؤية الإسلامية للسلطة ـ شكل العلاقة السياسية والرابطة بين الحاكم والمحكوم، البيعة والعقد والعهد ـ الطاعة ـ الشرعية ـ الخـــروج ـ المشـــاركة، كذلك أنها ترتبط كما سبق بالتوحيد ارتباطا لا ينفصم ويشكل الولاء وفق حدوده ومقتضياته وبمنطق المخالف ـ مدخلا لتحديد مفهوم البراء، وحدوده وشروطه بما يعكس الطبيعة التي تتمثل فيها منظومة المفاهيم الإسلامية السياسية من حيث تكاملها وتساندها وترابطها بما يحقق لها معنى المنظومة حقيقة.

أنظر تأصيلا لمفهوم الولاء وما يرتبط به من مفاهيم:

عدنان النحوي، **لقاء المؤمنين**، **مرجع سابق**، ص ص ٦٦-٩٨.

عبد الرحمن عبد الخالق، **الحد الفاصل بين الإيمان والكفر** ويليه دراسة في الولاء والبراء، القاهرة، بنها: دار العلوم، ١٤٠١هـ، ص ص ٨٩-١٤٣.

محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، **الولاء والبراء في الإسلام**: **مفاهيم عقيدة السلف**، مكة المكرمة، دون ناشر، ١٤٠٢هـ ص ١٧ وما بعدها.

وهذا المؤلف من الكتابات القيمة في هذا المقام إذ يبدأ بتأصيل هذا المفهوم في إطار ارتباطه بالتوحيد محددا مفهوم الولاء والبراء قرآنيا وسنة ونموذجه الحركي سواء من الأمم الماضية أو عهد النبي صلى الله عليه وسلم في مكة والمدينة واختتم هذه الدراسة برؤية طيبة حول الصور التطبيقية للولاء والبراء في الماضي والحاضر.

ظهـــر الإسلام حان، "الولاية" مجلة **التوحيد**، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منظمة الإعلام الإسلامية الإيرانية، منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ربيع الأول ١٤٠٣هـ، ص ص ٨٧-٩٠.

ذلك أن الرابطة الإيمانية السياسية تدخل ضمن إطار حقيقة "الحاكمية، باعتبارها الدائرة الأوسع التي تشمل كافة عناصرها، وبما يضع الضوابط ويشير إلى التحفظات حول مقولة "الحاكم والمحكوم" بحيث لا تجعل الأخذ بها على إطلاق ودون تحديد أو بيان، فالحكم ليس إلا خليفة يلتزم بالشرع، والعالم مستخلف في علمه، ومن ثم فهو ليس حاكما بإطلاق واستقلال عن الشرع، حتى وإن سمي في الاصطلاح بذلك، والرعية مستخلفة كل فيما استرعى فيه، والعناصر الثلاثة وفق هذا التصور محكومة جميعا بشرع الله وإنجاز المثالية الإسلامية وتجسيدها واقعا في الزمان والمكان، كما أنها جميعا حاكمة لا بمعنى مناكبتها للشرع والشرعية ولكن بمعنى استخلافها "ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[1].

٢- هي رابطة مباشرة لا تعرف الوسيط، ذلك أن العلاقة بين السلطة والرعية (الحاكم والمحكوم مجازا) هي علاقة بين طرفين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية، بل أكثر من ذلك فإنها تتكون في جوهرها ليس من طرفين ولكن من عناصر ثلاثة (الخلافة ــ أهل الحل والعقد والعلماء ــ الرعية) حيث يلعب العلماء كطرف متميز في هذه الرابطة دورا محوريا في حركتها وفي مسيرة العناصر الحركية وفي فاعلية أهم المبادئ النظامية من "شرعية" وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر كما سيتبين.

٣- وهي لذلك لها علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا مفهوم التنوع الطبقي بمعنى (التدرج التصاعدي) وهو ما لم تعرفه الرؤية الإسلامية والتي تنطلق أساسا من أن التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفي لا ينبع من متغير الانتماء أو الاستمرارية الوراثية، فالخليفة ليس إلا واحدا من الرعية ولكنه أثقلهم حملا ولا مجال لتمايز إلا بمقدار الالتزام بالشرع بمقتضى الإيمان " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ "[2].

٤- وفي هذا الشأن تقدم الرابطة الإيمانية السياسية نموذجا إسلاميا وإطارا للتعامل السياسي، حيث مفاصل الجسد السياسي تتعدد وتتنوع وتستقل عن شخص الحاكم (السلطة) ذاته، ذلك أن التميز والتكامل الوظيفي كانا ضمن السمات التي تميز الرابطة دونما افتراض للتناقض أو الصراع، إن التشريع بمعنى تخريج الأحكام ليس وظيفة للحاكم (السلطة).. إنما هو حق الفقيه ولا سلطان عليه إلا ضميره ورقابة العلماء، كذلك فإن القاضي رغم أنه كان يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه، ظل محتفظا بتميزه واستقلاله بمعنى أنه لم يعرف نموذجا لخليفة ألغى حكما لقاض أو عدل فيه.

والواقع إن هذه الخصائص والجزئيات كثيرا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذي فرضته نماذج الممارسة في التراث الغربي الكاثوليكي. فالخليفة تتمحور معظم وظائفه حول وظيفة أساسية هي فقط تمكين المؤمن من أن يمارس تعامله الديني ليحقق ذاته الإسلامية ولينطلق إلى آخرته بنفسه راضية مطمئنة.

٥- هي رابطة عقدية جوهرها عقد البيعة وما يترتب على ذلك من قواعد في التعامل أهمها سيادة القيم والمثاليات المطلقة التي لا تنبع من إرادة الحاكم، حيث أن القيم دينية سماوية، أخلاقية، تسود (الحاكم) قبل أن تسود (المحكوم)، وهي تمثل جوهر عقد

---

[1] سبق تخريج هذا الحديث.

[2] **الحجرات**/١٣.

الـــبيعة وتعطي (للمحكوم) حق النصح والشورى والرقابة والتقويم وفق قواعد محددة، بل تعطي له حق الخروج، وفق قواعد منضبطة، بل تعده واجبا في رفض الحاكم لأن ذلك يصير من قبيل الطغيان.

٦- يـــترتب على كل ما سبق أهم الخصائص والقواعد التي تحكم حركة الرابطة الإيمانية السياسية وهي التكافل السياسي، وهو منحى لا شك في الفهم يؤثر في فقه الواقع على حقيقـــته وتفـــاعل عناصره ووقائعه وهو ما يعني أن المسؤولية عن التقصير تقع على عـــاتق عناصر الرابطة الثلاثة في تفاعلها، وأن الإصلاح والتجديد السياسي لا يتم إلا بالـــتحرك عـــلى المســـتويات الـــثلاث فـــي إطار رؤية إسلامية واعية تتبصر حقيقة التوجيهات القرآنية " وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً"[1]. " وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ"[2].

وتجد حقيقة التكافل السياسي تفسيرها في الحقوق والواجبات التي ترتبط بالأخوة الإسلامية والتضامن الإسلامي.

٧- وفـــي هـــذا السياق ــ الذي يأخذ في اعتباره الإطار التحليلي والفكري للرابطة ــ فإن مفهـــوم الـــولاء فـــي جانـــبه السياسي في ظل الرؤية الإسلامية والذي يرتبط بحركة الرابطة إنما يؤكد على قواعد أساسية:

(أ) أن الولاء للأمة في استنادها إلى الشرع وليس للنظام.

(ب) انـــه علاقـــة تربط (المواطن) الرعية بالأمة، ولذلك فهي تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الأخير يعيش في داخل الأمة.

(ج) الـــولاء مطـــلق وغير مقيد، كما أنه لا يتعارض مع مقاومة الطغيان أو الخروج على السلطة بحق، بل أن الاستجابة إلى ذلك هو تأكيد للولاء.

(د) كمـــا أنـــه في ارتباطه بالطاعة وتأسيس الطاعة بدورها على الالتزام بالشرع لا يعني الإكـــراه ولا يقبله بل يحدد في ظل العلاقة التعاقدية أسس الطاعة بشكل منضبط يحكم السلطة كما يحكم الرعية.

٨- هـــي رابطة جوهر وظيفتها الوظيفة الحضارية، وهذه الطبيعة المتميزة تترك دلالاتها على جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسي الإسلامي، فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيـــدة وأســـاس شـــرعية السلطة ومحور وجودها هو نشر الدعوة..وهذه الوظيفة لا تقتصـــر فقـــط عـــلى القيادة بل تمتد إلى الفرد في أن يمارس بعمله وأن يدفع بسلوكه حقيقـــة الـــتطور السياسي الذي هو نشر الدعوة بشكل أو بآخر، حيث تقتضي الرؤية الإســـلامية أن عـــلى الـــرعية ألا تقبل وألا تصمت أو تستسلم إزاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الإسلامية (النهي عن المنكر).

فالدعوة الإسلامية تتجه إلى وظيفة الجماعة في النطاق الحضاري والعلاقة السياسية ــ أو بعـــبارة أدق الـــرابطة الإيمانيـــة السياسية ــ تنبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الأمة هي الـــتجمع الحضاري الديني وليست مجرد التقاء عنصري، سلطة الأمة ــ دون الحديث عن ســـلطة (الحـــاكم) ــ ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية ، والالتزام بالأخلاقيات في

---

[1] الأنفال/ ٢٥.

[2] الزخرف/ ٧٦.

نطــاق الحــركة السياســية هــو أمر يتجه إلى (الحاكم والمحكوم) في آن واحد، وعلاقة التضامن تنبع من فكرة وحدة التجمع السياسي وليست امتداد لعلاقة الدم ...إلخ.

٩- وهــي لذلــك علاقــة كفاحية، فمفهوم الدعوة ونشر تعاليم الإسلام إنما ينبع من طبيعة العلاقــة الديــنية، ويفرض على الرعية أيا كان موقعها من السلطة الدفاع عن المثالية الحركية بجميع الأدوات والوسائل (الجهاد).

١٠- وجميــع هــذه الخصــائص ترتكــز إلى مفهوم واحد وهو أن الرابطة السياسية في المجــتمع الإســلامي كــانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف لا التجريد المثالي الذي عرفــته الحضـــارة اليونانية، ولا التركيب النظامي الذي عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ولا الاستيعاب المطلق الذي سيطر على نموذج الدولة القومية[١].

وهــذا المفهــوم (الــرابطة الإيمانية السياسية) من حيث تعريفه وخصائصه يجد تميزه من خــلال عــرض مناقضــه المتمــثل فــي "العلاقة الفرعونية السياسية" من خلال تعريفه وخصائصــه وعناصــره. ويشــكل هــذا وذاك أداة هامة لتحليل الواقع العربي المعاصر ودراسة ومواجهة أزماته.

يشــير الــبحث إلى أن أهــم خصــائص الرابطة الإيمانية السياسية "التكافل السياسي" بين مختــلف عناصــر تــلك الرابطة (الخلافة ــ العلماء ــ وأهل الحل والعقد ــ الرعية)[٢]، بحيث تشكل في مجملها نوعا من التميز الوظيفي وفي تفاعلها حركة للتكامل الوظيفي فيما بيــنها، فهــي تجمــع بذلــك التميز الوظيفي والتكامل الوظيفي في آن واحد، ويزكي هذا التصور مقومات ثلاث:

الأول: فكرة الأمة في تصورها الإسلامي القرآني، حيث للأمة عملها ــ وأجلها ــ وكتابها ــ وحسابها، بحيث تعبر في الأساس عن شخصية معنوية تؤكد حقيقة التكافل.

الــثاني: تميز الأمة بصفات الأخوة والتضامن في كل حركة من حركاتها، بما يضفي على التعامل السياسي شكلا وجوهرا متميزا يعد فيه الشرع مرادهم والعقيدة قبلتهم.

الــثالث: ويجد هذا وذاك تكييفه الفقهي الشرعي فيما أسمي بفروض الكفاية، وعظم أثرها فــي حركة الأمة حيث تتساند مع ما سبق في إبراز قيمة التكافل في المسؤولية عن العمل ابــتداء، وعموم الإثم للأمة في حالة التقصير انتهاء، وضرورة التكافل في القيام بالغرض على مقتضاه تغييرا وإصلاحا.

وكمــا أشــار الــباحث آنفا فإن هذا التصور إنما يشكل في جوهره نظرية متكاملة الأسس والقواعــد باعتــبارها أداة تحليــلية ســواء في التعرف على "المسؤولية في التقصير" أو "مستلزمات الإصلاح والتجديد السياسي".

---

[١] انظر في مجمل هذه الخصائص:

د. حامد ربيع ، سلوك الملوك...، **مرجع سابق**، ج١، ص ١٨، ص ١٦٠-١٦١ ومواقع أخرى متفرقة.

د. فتحي الدريني، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

[٢] لا شك أن موضوعات مثل: الخلافة ــ العلماء ــ وأهل الحل والعقد ــ الرعية، من الموضوعات الممتدة الجوانب ، يعالجها هــذا المــبحث كعناصر تكوينية لمفهوم الرابطة الإيمانية السياسية وهي معالجة بطبيعتها لا تمتد لتغطية الجوانب المختلفة لهذه العناصر حيث تستأهل الدراسة بصورة مستقلة ومفصلة خاصة في دلالاتها المعاصرة، ومن ثم كان على الباحث أن يلم بأطراف الموضــوع بإيجاز غير مخل إلى حد كبير ، وهو ما فرض إثبات نصوص من كتب التراث تدعم هذا العرض للعناصر المختلفة للرابطة الإيمانية السياسية، وليس معظمها، بينما أحال مجموعة من المصادر الأساسية من كتب التراث السياسي الإسلامي حيث لا يتسع المقام للاستشهاد بنصوصها في معظمها في هذا السياق.

كل هذا إنما يشير إلى منظومة متميزة من المفاهيم تشكل عناصر الرابطة الإيمانية السياسية فالخلافة ليست مبنى ونظاما انقضى زمانه بل هي معنى وحركة متميزة للسلطة والولاية تختلف ــ وربما تتناقض ــ إذا ما دققنا النظر ــ مع المعاني الشائعة للسلطة ومفاهيمها في الخبرة المعاصرة.

كذلك فإن العالم ووظيفته السياسية، والكفاحية والتي ترتبط بالشرع ابتداء وانتهاء، وتتواصل مع السلطة والرعية تعاملا، إنما تعبر عن شكل متميز لحركة العالم، يفقد العالم صفته هذه إذا ما انحرف عنها أو إذا لم يؤدها على مقتضاها بشروطها وحدودها.

وأخيرا تأتي الرعية لتعبر عن مفهوم متميز لا يعالج الأمور انطلاقا من تملقها تحت مسميات شاعت في الخبرة المعاصر من "إرادة الشعب ــ وحكم الشعب ــ وروح الشعب" ولكن تعطيها دورا مخصوصا يعبر عن انسجام في مجمل المنظومة التي تربط بين عناصر الرابطة الإيمانية السياسية، دون امتهان لها ولدورها وأهمية وظيفتها في الأمة، دون تملق لها بتعبيرات شكلية فارغة المضمون والمعنى في الممارسة والحركة تستخدم لتبرير حركة السلطة واستبدادها وطغيانها. والأمر يحتاج إلى مزيد من البيان لعناصر تلك الرابطة.

أولا الخلافة: تبدو الخلافة كأحد العناصر الأساسية والتكوينية في الرابطة الإيجابية السياسية، بحيث تعبر عن تصور متميز للسلطة السياسية من حيث معانيها وطبيعتها، وتكييفها وطرق إسنادها وشروطها ووظيفتها. والخلافة تعبر عن نموذج للسلطة يشكل واحدا من أهم القوى في عملية التغيير ويفترق افتراقا أساسيا عن النموذج الفرعوني السائد في العلاقة الفرعونية، وإذا كان مفهوم الخلافة هو الأكثر دورانا في التراث السياسي الإسلامي فإنه ليس المفهوم الوحيد للتعبير عن حقيقة "السلطة" بل ترتبط به مفاهيم أخرى تشكل منظومة فكرية وحركية للسلطة في الأصول والتراث السياسي الإسلامي[١]. والخلافة باعتبارها معنى ومبنى، ليست مؤسسة سياسية فحسب، أو تقتصر على معاني الخلف للسلف في السلطة كتعبير يستخدم في كتابات سياسية حديثة حول الخلافة السياسية، وهذا وذاك إن كانا ضمن معانيها المتعددة إلا أن قصر المفهوم على ذلك، يؤدي ألا تبدو الخلافة على حقيقتها والتعبير عن جوهرها كأحد العناصر الأساسية في الرابطة الإيمانية السياسية، وكعروة من عرى الإسلام لأن الخلافة ــ كمعنى سياسي ــ ليست إلا اشتقاقا من مفهوم الخلافة الإنسانية في كليتها وشمولها.

والخلافة وفق هذا التصور ــ لفظ قرآني ورد في معرض الخلافة العامة التي جعلها الله لبني آدم فقال تعالى " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً "[٢]. وقال تعالى

---

[١] فصل الباحث هذا الأمر في رسالته للدكتوراه، إذ عالج أهم هذه المفاهيم مثل: الأمانة ــ الأمر ــ الحكم ــ التدبير ــ السلطان ــ الملك ــ الرعاية ــ السياسة ــ الراعي ــ الولاية. كما عالج الباحث قضايا مهمة في تأصيل مفهوم الخلافة مثل:
السلطة ضرورة للأمة ــ أساس السلطة ــ الاختيار أم القسر، شروط السلطة، وهذه القضايا على أهميتها، فإن الباحث يرى الإشارة إليها دون مزيد من تفصيل، أما من أراد التفصيل ، فهي منتشرة في كتابات نظام الحكم في الإسلام أو يرجع رسالتنا للدكتوراه:
سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي ....، **مرجع سابق**، ص ٥٠٣-٥٣٠.
بينما يفرد الباحث لقضية الوظائف مكانا خاصا لأهمية ذلك رد ما شاع من أن الخلافة منصب لا واجبات فيه ولا وظائف له، بل هو امتياز محض، يستند ذلك إلى بعض حوادث تاريخ المسلمين دون التحقق من أسس وظيفة الخلافة والتي تمثل مناط محاسبتها وأسس شرعيتها.
[٢] **البقرة/** ٣٠.

"وَلَـوْ نَشَـاءُ لَجَعَلْـنَا مِـنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ "[1]، ويعد خليفة الرسول في نظر المسلمين عامة نائبا عن النبي ﷺ أو وكيلا له في كافة الأمور وهو بعد وفاة النبي إنما هو نـائب معـنى لا حقيقة، بما يؤكد حقيقة السلطة وارتباطها بالشرع، "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" سواء تعلق ذلك بكونها اشتقاقا من الخلافة الإنسانية في الأرض أو أنها خلافة بعد مـوت النـبي ﷺ ، بحيث يجب أن يكون نموذج الخلافة تابعا للنبوة في تحريها للتعاليم الإلهية.

ووفـق هـذا السـياق لا يعد مفهوم الخلافة مخترعا بلا سابق مثال ولكن وروده الشرعي محقـق قـرآنا وفـي السنة الصحيحة، حتى أنه قد أطلق في حديث رسول الله ليعبر عن حـركة السـلطة السياسية من مثل ذلك "... عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي.."[2].

غيـر أن هـذا القـول لا يـنفي أن مسمى "الخلافة" اصطلاحا قد حدث بصدده اجتهاد، ولكنه اجـتهاد في إطار التخريج للاصطلاح وإطلاقه على السلطة السياسية خاصة (اجتهاد وكشف)، وهـو فـي هـذا كلـه إنما يحمل كل معاني الخلافة ويعد امتدادا لها، وبهذا فإن ورود مسمى الخلافـة قرآنا وسنة لا ينفي كون هذا اللقب هو لقب اصطلاحي فرضته حقيقة الاجتهاد وولدته الظروف، كما تولد الأسماء لمسمياتها ولكنها ليست ولادة بلا أصل في الشرع.

وليـس الخـليفة حـامل هذا اللقب ـ صاحب شرع ـ وإنما هو واحد من آحاد أتباع هذه الشريعة، فإذا جعلوه أميرا لهم أو حاكما عليهم فليس له في مكانه الجديد هذا إلا ما كان له من قبل أن يقوم فيه، وينزل هو و الناس جميعا على حكم الشريعة سواء بسواء.

وقـد تظاهـرت أمـور كثيرة للتفريط أو الإفراط في هذا المفهوم فمنهم من جعله مبنى لا معنى، ومنهم من جعله معنى قد ولى زمانه، ومنهم من خلع عليه صفات القداسة والجلال والعصـمة حـتى يـرتفع به أحيانا فوق ما ينبغي أن يكون للنبي قداسة وجلال وعصمة، ومنهم من فرط فطفق يطلق مسمى الخلافة على أي سلطة كانت بلا حد أو ضبط وبلا قيد أو شـرط، وبين مفهوم الخلافة والولاية خصوص وعموم ذلك أن الولاية اصطلاحا يتسع ليشمل كافة الولايات غير الولاية العظمى (أي الخلافة) التي اصطلح على الإشارة بها إلى رأس السـلطة السياسـية تمييـزا عن مختلف الولايات الأخرى، في هذا الإطار تعد فكرة الولاية تصورا متكاملا للخلافة كتعبير عن حقيقة الاستخلاف في كل ولاية عامة، والأمانة كتعـبير عن حقيقة الأمة والقدرة، والإمارة كتعبير عن حقيقة الطاعة والشورى، وسلطان وسـلطة كتعـبير عن حجية وبرهان لا تسلط وجبرية وحكم في تعلقه بالحكمة والحاكمية وتدبيـر كتأصـيل لـلحركة وسياسـة لـلقيام بالأمر بما يصلح، ورعاية لحراسة الشرع والشـرعية والرعية وولاية ونعني أساسها شرع الله، كل هذا يعود إلى عقيدة التوحيد جملة وتفصيلا، قواعد ومقاصد.

وفـي هـذا الإطار تبقى الخلافة حقيقة شرعية ومعنى متميز لا مبنى فحسب وتعبيرا عن مبادئ أساسية يجب مراعاتها وتجسيدها كمؤسسة شرعية متميزة التأسيس، محققة الاختيار

---

[1] **الزخرف**/ ٦٠.

[2] جزء من حديث العرباض بن سارية، رواه أبو داود وابن ماجه و الترمذي وحسنه وصححه، أنظر في تخريج هذا الحديث في: عبد الغني عبد الخالق، "حجية السنة" ، **مرجع سابق**، ص ٥٧، ص ٣١٨.

والرضـــا، متكامـــلة الشروط والضوابط، مجسدة للوظائف والمقاصد، وتتساند معها مفاهيم وتسهم في بَيان معانيها، ومفاهيم أخرى تفترق عنها.

وظيفة السلطة في الأمة الإسلامية:

إن إنجـــاز الســـلطة للوظائف الأساسية في الأمة الإسلامية إنما يعبر عن شرعية حركتها وممارســـتها، بينما يؤدي التقصير فيها إلى تصدع الشرعية أو نقصانها، مما قد يؤدي إلى فقدانها كلية حتى وإن نصبت السلطة بالطرق الشرعية المعتبرة.

وقـــد أكـــد الباحث منذ البداية أن الخلافة استخلاف سياسي في حقيقتها وأن الإمامة[1] ذات ارتـــباط وثيق بكيان الأمة لا من حيث أنها من جذر لغوي واحد فقد بل من حيث الوظيفة الأساســـية للسلطة إنما تتمثل في حفظ كيان الأمة الإسلامية وإقامة أركانها وهو ما يستلزم وظيفـــتين كليـــتين متلازمـــتين ــ تـــتفرع عنهما وظائف أخرى ــ هما الوظيفة العقيدية والوظيفـــة الاستخلافية . غير أن تحديد هذه الوظائف لمؤسسة الإمامة لا يعني بحال إعفاء العـــلماء والـــرعية من القيام بهذه الوظائف لأنها وظائف للأمة بكافة عناصرها، لكن يقع عـــلى الإمامـــة العبء الأكبر في القيام بها ومساندة عناصر الأمة الأخرى في أدائها أداء يحفظ كيان الأمة ويجسد الشرع كحركة حياة شاملة مستمرة[2].

١- الوظيفة العقيدية:

وهـــي فـــي جوهرها ليست إلا حراسة للدين بما يؤكد الوظيفة الدينية للإمامة وهي وظيفة كمـــا نـــوه الـــباحث من قبل ترتبط بالأمة، ويعد مقام الإمام فيها الأثقل حملا، فهي ترتبط بحـــركة الفـــرد والجماعة والأمة بأسرها من حيث ينبغي على المؤمن أن يبذل أكبر الجهد في تصحيح الاعتقاد حيث تشكل العقيدة محورا للتفكير وقاعدة للسلوك[3].

ومـــن ثـــم فإن طرح مفهوم الوظيفة العقيدية في الرؤية يفترض التساند بين مجموعة من المفـــاهيم الأساسية: الأمة الإسلامية والإمامة و السياسة الشرعية والرعية المؤمنة وأخيرا مفهوم الدين والشرع الإسلامي.

الأمـــة الإســـلامية تعني جانب الفكرة والاعتقاد، والإمامة لا تعني في جوهرها إلا حراسة لـــلدين وسياســـية الدنيـــا به، والسياسة الشرعية لا تعني إلا تدبير الأمر بما وافق الشرع،

---

[1] أنظر في شروط الأمة وصفاتها إجمالا:

أبـــو المعـــالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م، ص ص ٦٠-١٢٥.

أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، د.ت، ص ١١٥.

بدر الدين ابن جماعة ، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق، د. فؤاد عبد المنعم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ١٩٨٥ ، ص ص ٥١-٥٦.

د. عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة: دار المختار الإسلامي، ط٣ ، ١٩٧٨، ص ص ١١٧-١٢٦.

[2] من هنا وجب التمييز في جملة ما يقوم به الإمام بين ضروب ثلاثة:

- منها ما لا يقوم به إلا هو ولا يقوم فعل غيره مقام فعله.
- ومنها ما يقوم به غيره لكن لقيامه بالأمر مزية.
- ومنها ما حاله فيه كحال غيره وإن كان له حق التقدم كالنهي عن المنكر وما شاكله.

أنظر في هذا التمييز:

القاضي عبد الجبار، المغنى، **مرجع سابق**، ج١٠، ق٢، ص ١٥١.

[3] أنظر في تمييز مفهوم الوظيفة العقيدية وتأصيله:

د. حـــامد عبد الله ربيع، **القيم السياسية**، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة ــ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٥م، ص ص ١٧-١٨، ص ١١٢، ص ص ١٨٥-١٨٦، ص ص ٢١٥-٢١٦.

والمؤمن بذلك الإنسان العقائدي والذي تحكمه العقيدة الإسلامية فكرا وحركة، ومفهوم الدين يعني المنهج القويم ـ فكرا وحركة ـ اعتقادا وعملا وما يعني أن الدين سياسة والسياسة دين.

وربما يكون هناك تشابها أو تقاربا بين الدولة الشيوعية والدولة الإسلامية من حيث أن كليتهما تؤمن بالوظيفة الاتصالية، لكن رغم ذلك فإن الفارق واضح، فالتشابه محوره لغة العقيدة بين المواطن والدولة لكن الخلاف الأساسي يقع في تكييف محتوى العقيدة، فهو ديني حضاري في الرؤية الإسلامية، وهو أيديولوجي حركي في التقاليد الشيوعية.

الوظيفة العقيدية بمعنى عام تعني أن واجب الدولة وعلى رأسها الإمامة أن تحدد موقفها بوضوح من حيث المثالية السياسية وأن تجعل من دفاعها عنها وعن صورة معينة من صور الوجود الحضاري أحد أسسها القانونية بل أحد أسس شرعيتها.

من ناحية أخرى فإن مفهوم الوظيفة العقيدية والاتصالية داخل في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن هذا المبدأ يتضمن عملية ذات بعدين يتصل أحدهما بالدعوة والتوجيه والثاني بالتربية والتنظيم ومن المعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ يقتضي أن تعنى الأمة بإصلاح نفسها كما تدعو غيرها إلى دين الله تعالى من حيث يتضمن تمكين المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية، بحيث تصير وظيفة الدولة لا تقتصر على أن تقيم نظاما يحمي القيم الإسلامية بل أن تمكن أيضا الفرد المسلم من أن يحقق تلك القيم على مستوى سلوكه الفردي[1] . فإنها تتضمن نشر الدعوة وتنظيم عملية الجهاد. إنها حركة تنبثق عن التوحيد كقاعدة وتنتهي إليه كمقصد أعلى وهي في مسيرتها تلتزم بحقائق الاستخلاف.

٢- الوظيفة الاستخلافية:

وهي ليست إلا تعبيرا عن حقيقة ما أسماه الباحث الاستخلاف السياسي، إنها وظيفة بناء نظام سياسي يعبر عن المفاهيم والمثاليات التي صاغتها المصادر المنزلة، فالإسلام لم يفرض نموذجا أو شكلا سياسيا معينا ولكنه وضع مجموعة من المبادئ الكلية والأصول التأسيسية وكذلك مجموعة من القواعد النظامية تشكل في مجملها نسقا قياسيا يعبر عن تلك المثالية، ومن ثم تصير أهم قواعد الوظيفة الاستخلافية في المجال السياسي هي بناء ذلك النظام القادر على تحقيق أو الاقتراب من ـ اجتهاد وتحريا ـ ذلك النسق القياسي كما فرضته الأصول المنزلة، إنه نظام يستند على الحاكمية كأساس للشرعية وسياسة الدنيا بمقتضى الشرع.

بهذا المعنى فإن ثمة وظيفتين تشملهما الوظيفة الاستخلافية:

الأولى: وظيفة العدالة: حيث تجسد حقيقة العدالة كمحور لنظام القيم الإسلامي والقيمة العليا، فلا تفهم المساواة إلا في إطارها ولا يمارس الاختيار إلا بالتزامها. وهي لا تشكل مجرد التزام على مستوى الأداة الحكومية إزاء المسلم، أو مجرد شرط يجب أن يتوفر في كل من يمارس السلطة، بل هي واجب على الدولة لكونها دولة.

---

[1] أنظر: جلال الدين العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تعريب: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، الكويت: شركة الشعاع للنشر، ١٩٨٠، ص ٢٢ وما بعدها، ص ٥٦ وما بعدها.

أحمد حنبلي، **الإنسان العقائدي**، القاهرة: دار الثقافة العربية، مايو ١٩٦٣، ص ص ١١-١٢، ٣٤-٣٥، ٤٤، ٥٥.

أنظر في تأصيل للوظيفة العقائدية وارتباطها بالدولة الإسلامية:

محمد باقر الصدر، **منابع القدرة في الدولة الإسلامية**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط٢، ١٩٧٩، ص ص ٩-٤١.

ولذلك فهذا الالتزام وهذا القيد في الممارسة لا يتجه فقط نحو كل مسلم بل هو يتجه إلى كل الرعية، مسلما كان أو غير مسلم مادام يعيش على الأرض الإسلامية، ووظيفة السلطة في الدولة الإسلامية ترتكز حول تحقيق وظيفة العدالة في أوسع معانيها سواء فيما تعنيه من وظائف تترتب عليها مثل الوظيفة التوزيعية التي تتمثل في إقامة الحدود وغيرها من عقوبات تعزيزية، والوظيفة التوزيعية التي تتمثل في تدخل الإمام في الملك والأموال بما يحقق المصالح الشرعية سواء كانت عامة أم فردية.

الثانية: الوظيفة العمرانية الإنمائية: وذلك بتحقيق الأمن النابع من إنجاز وظيفة العدالة في شقيها الجزائي والتوزيعي على مقتضى الشرع والمصالح الشرعية وباعتبار إرساء الأمن كوظيفة سياسية ووفق هذه الصورة المتسقة الشاملة إنما تشكل إطار هاما لعملية: العمران والإنماء وتحقيق وظيفة التغيير والتطوير وفق قواعد علمية الاستخلاف.

وفي إطار التلازم الوظيفي بين الوظيفة العقيدية بتفرعاتها المختلفة والوظيفة الاستخلافية بتنوعاتها يمكن إنجاز المقاصد الشرعية في إطار تحقيق الكليات الخمس وفق تلمس مدخل المصلحة الشرعية كمدخل منهاجي منضبط يعنى بالتنظير كما يعنى بالحركة، وبما يؤكد منهاجية التغيير القائمة على أساس أنها تنبع عن عقيدية التوحيد [1]..

---

[1] عولجت قضية وظيفة السلطة في كتب التراث السياسي الإسلامي تحت مسمى "واجبات الإمام" أنظر في ذلك:

الجويني، **مرجع سابق**، ص ١٣٣ وما بعدها.

ابن أبي الربيع، سلوك المالك..، **مرجع سابق**، ص ١٨٠ وما بعدها.

ابن الأعرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٥-٢٧.

الماوردي، الأحكام السلطانية، **مرجع سابق**، ص ص ١٥-١٦.

إبن حمدون، **التذكرة الحمدونية**، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣، ص ص ٢٨٥، ٣٢٣.

وقد عرض ابن جماعة لحقوق السلطان وحقوق الرعية بصورة طيبة نقتطف منها ما يوافق هذا المقام حقوق الرعية على السلطان:

الأول: حماية الإسلام والذب عنها.

الثاني: حفظ الدين على أصوله المقررة وقواعده المحررة، ورد البدع والمبتدعين وأيضا حجج الدين ونشر العلوم الشرعية، وتعظيم العلم وأهله، ورفع مناره وحمله، ومخالطة العلماء الأعلام، النصحاء لدين الإسلام ومشاورتهم في موارد الأحكام ومصادر النقض والإبرام.

الثالث: إقامة شعائر الإسلام.

الرابع: فصل القضايا والأحكام، بتقليد الولاء والحكام لقطع المنازعات بين الخصوم ، وكف المظالم عن المظلوم ولا يولى ذلك إلا من يثق بديانته وأمانته وصيانته من العلماء والصلحاء الكفاة النصحاء، ولا يدع السؤال عن أخبارهم والبحث عن أحوالهم، ليعلم حال الولاة من الرعية، فإنه مسؤول عنهم، مطالب بالجناية منهم.

قال رسول الله ﷺ "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

الخامس: إقامة فرض الجهاد بنفسه وبجيوشه أو سراياه وبعوثه.

السادس: إقامة الحدود الشرعية على الشروط المرعية صيانة لمحارم الله عن التجرؤ عليها ولحقوق العباد عن التخطي إليها.

السابع: جباية الزكوات والجزية من أهلها.

الثامن: النظر في أوقاف البر، والقربات وصرفها فيما هي له من الجهات وعمارة القناطر وتسهيل سبل الخيرات.

التاسع: النظر في قسم الغنائم وتقسيمها.

العاشر: العدل في سلطانه، وسلوك موارده في جميع شأنه، فالمال رزق تجلبه العمارة والعمارة عمل ينمو بالعدل... وقد اتفقت شرائع **الأنبياء** وأراء الحكماء والعقلاء أن العدل سبب لنمو البركات ومزيد من الخيرات وأن الظلم والجور سبب لخراب الممالك واقتحام الممالك.

أنظر: ابن جماعة: **مرجع سابق**، ص ص ٦٥-٧١.

أنظر في صياغة لبعض هذه الوظائف: د. حمد عبد الله ربيع، سلوك المالك...، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٢٨٧-٢٩٤.

وفي إشارة لوظيفة الدولة الإسلامية أنظر: إبراهيم زين، **السلطة في فكر المسلمين**، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣م، ص ص ٤٥-٦٦. وقد قسمها إلى وظائف أربعة:

الوظيفة العقائدية والأخلاقية ــ الوظيفة الجهادية ــ الوظيفة الإدارية ــ الوظيفة القضائية.-

ثانيا: أهل الحل والعقد (العلماء)

يشـــتمل هـــذا المطـــلب على عنصر بالغ الأهمية من العناصر التكوينية للرابطة الإيمانية السياسية ، وهو أهل الحل والعقد.

وتـــبدو أهميـــة "أهل الحل والعقد" باعتبار أن الرعية هي القاعدة الأساسية التي تفرز هذه الجماعـــة، كمـــا أن الوظيفة الأساسية لهذه الجماعة تتجه بالأساس إلى الرعية في صيانة لحقوقهـــا قبل السلطة في حدود الشرع. وناقلة لمطالبها في تعاملها مع السلطة حيث تشكل هذه الجماعة واسطة أساسية بين الراعي والرعية.

عناصر أهل الحل والعقد

يمكـــن الـــتمييز بيـــن ثلاثة عناصر داخل جماعة أهل الحل والعقد تقوم بدور هام في بناء الـــنظام السياسي الإسلامي، فمن الملاحظ أن كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الإسلامي بصفة عامة تشير إلى مصطلحات ثلاثة يراها الباحث داخلة في مصطلح أهل الحل والعقد بحيث تشكل عناصره المتداخلة والمترابطة وهي:

أهل الاختيار وأهل الشورى وأهل الاجتهاد، ويبدو أن تلك التميزات لم تكن عبثا أو ترادفا لغويا بقدر ما تعبر عن عناصر متمايزة مع ارتباطها بوظائف محددة[1].

وقبل الحديث عن تلك العناصر المتمايز ينبغي توضيح معنى مصطلح أهل الحل والعقد.

فالمصطلح يشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس بحيث يكون انحيـــازهم لشخص أو لرأي أو قرار مدخلا كافيا لرضا الناس به ودخولهم فيه وانصياعهم لحكمـــه[2] غيـــر أن تفســـير عنصر التأثير الاجتماعي يجب ألا ينصرف إلى تجاهل ذلك الـــتميز فـــي المفهـــوم وهو ما يؤثر بالتالي على فهم شكل العلاقة السياسية، وبما يعني أن إعطـــاء هـــذه الجماعـــة خاصـــة العلماء منها دورا ووظيفة سياسية تشكل جوهر الحركة والتمسك بالشرع وتحقيق الشريعة حيث أن قضية الشرعية لا تثار بصدد (السلطة) فحسب كـــأحد عناصـــر الـــرابطة السياسية بل هي تثار بصدد حركة أهل الحل والعقد ، خاصة جماعـــة العـــلماء وشـــرعيتها فـــي تمثيل الشرع سواء كان هؤلاء يتولون سلطات عرفية وولايـــات سياسية ودينية من أمراء وأهل شوكة وبطانة الحاكم أو يمثلون أهل الشورى أو

=وفي الربط بين وظيفة السلطة والغايات والمقاصد الشرعية والقيم السياسية وكذلك في شمول مفهوم العدل بما يزكي الربط بين الوظيفة الجزائية والقضائية والتوزيعية ــ وسيرة العدل في الحكم عموما:

د. محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط٦، ١٩٨٣، ص ٢١٥-٢٢٠.

وفي وظيفة الدولة الإسلامية وغاياتها:

المرجع السابق، ص ص ١٤٦-١٥٤، حيث تعد غاية الدولة الإسلامية على حد تعبير د. العوا شرط ابتداء وشرط بقاء.

أنظر أيضا في المبادئ التي تحكم الدولة بما يؤثر على وظيفتها:

د. محمد فتحي عثمان، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩، ص ص ٦٢-٦٨.

وفي مقاصد الحكم في الإسلام ووظيفته:

د. عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ط٢، م، ص ص ٢٢١-٢٢٧.

ومن جميل إشارته أنه جعل جملة المقاصد ترتكز على مقصدين أساسيين:

حراسة الدين (الوظيفة العقائدية) وسياسة الدنيا به (الوظيفة الاستخلافية) مستخدما في ذلك تعريف ابن خلدون في الخلافة.

[1] أنظـــر في هذا التمييز : د. أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر، الكويت: **كتاب العربي**، العدد السابع، ١٥ إبريل ١٩٨٥، ص ١٠٤.

الماوردي، الأحكام السلطانية..، **مرجع سابق**، ص ص ٥-٧.

الجويني، غياث الأمم، **مرجع سابق**، ص ص ٤٦-٥٢.

[2] أحمد كمال أبو المجد، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٤-١٠٥.

يمثلون فئة أهل الاجتهاد والعلم من عالم مجتهد فقيه أو مفتي أو قاض أو محتسب أو من هم في حكمهم.

ومفهوم أهل الحل والعقد وصفاتهم وشروطهم، وارتباط هذا جميعه بالشرع تأسيسا وحركة يقتضي التمييز بينه وبين بعض المفاهيم السياسية التي تفرضها التقاليد المعاصرة ومنها:

١- مفاهيم الصفوة أو النخبة الشائعة في علم السياسة المعاصرة خاصة من حيث الأسس التي تستند إليها غير أساس الشرع.
٢- كما أنه يتميز بصفة خاصة عن ما يسمى بحكومة التكنوقراط، أو الفنيين[١] فهي وإن اهتمت بقضايا الاختصاص حيث تجعل رأيهم نافذا إلا أن هذا الرأي ليس مستقلا عن أثر الشرع والشرعية.
٣- كما أنهم يتميزون عن مفهوم الحزب بالمعنى المعاصر في علم السياسة وكذلك جماعات الضغط والمصلحة خاصة من حيث مقاصدها وفهم عناصر المصلحة التي تسعى إليها، ذلك أن حركتهم في ارتباطها بالشرع تجعل من مدخل المصلحة الشرعية المنهج السليم في الاقتراب من فهم المصلحة خاصة كانت أو عامة.
٤- كما أنهم بالجملة ليسوا كالجماعات الوسيطة بصفة عامة والضرورية لحركة الرعية والتعبير عن إرادتها، ولكنهم جماعة وسيطة بمواصفات وشروط غير مانعة للممارسة المباشرة من قبل الرعية.
٥- كما أن هذا المفهوم يفترق عن مفهوم "رجل الدين" الذي شاع في الممارسات الكنسية في العصور الوسطى في الخبرة الغربية[٢].

إن مفهوم أهل الحل والعقد وشيوعه في كتب الفقه السياسي الإسلامي استنادا إلى الأصول الإسلامية يتضمن في حد ذاته الإشارة إلى مفاهيم "العقد .. والعهد" و "الميثاق" كأساس لتشكيل النظام السياسي وعقد الرابطة الإيمانية السياسية وبما يفيد فكرة العقد سواء في تأسيس السلطة أو في تنصيبها أو في حركتها أو في الخروج عليها وفي إطار تأصيل القاعدة أن المسلمين عند شروطهم ما لم يخالفوا شرعا وشرعية[٣] وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى نماذج ثلاثة تعتبر عناصر لمفهوم أهل الحل والعقد:

---

[١] جلال عبد الله معوض، **ظاهرة التخلف**، حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢، ص ٣٣.

[٢] أنظر في تحقيق ذلك التمايز بين العلماء ورجال الدين:

عبد العزيز البدري، **الإسلام بين العلماء والحكام**، المدينة المنورة، منشورات المكتبة العلمية ١٩٦٦م، ص ٢٥-٣٦.

محمد عبد القادر العماوي، **مستقبل الإسلام**، القاهرة، دار الفكر الحديث، ط٣، ١٩٧٣، ص ١٩٢ وما بعدها.

عبد الله كنون، مفاهيم إسلامية، **مرجع سابق**، ص ص ١٧-١٩.

محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر** (من اثاره) جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٧٠، ص ٣٣٩ وما بعدها.

[٣] في هذا الإطار يمكن إبداء الرأي حل تاريخية معظم مفاهيم السياسة الواردة في التراث السياسي الإسلامي، فليس معنى تاريخية هذه المفاهيم أن زمانها قد ولى أو انقضى، خاصة أن هذه المفاهيم على تميزها بتاريخها تتصف بخاصيتين:

الأولى:

وظيفة المفاهيم الإسلامية الواردة بالتراث الإسلامي ، ذلك أن تعريف المفهوم يستند في جوهره إلى وظيفة محددة، ورغم تطور أداء الوظيفة والأشكال والوسائل التي ترتبط بها، إلا أنها في ذات الوقت تتسم بنوع من الثبات والاستمرارية والدوام، من حيث تعبر عن أهداف ومقاصد وقيم ثابتة، وفي هذا السياق يمكن فهم مصطلح مثل "أهل الحل والعقد" ومفاهيم أخرى ترتبط به، بحيث تعبر عن جوهر وظيفة بعينها، كما تحدد مسار حركتها في ارتباطها بالشرع، وطبيعتها في شكل العلاقة السياسية ذات الطابع التعاقدي.=

أهل الاختيار

هم أولئك الذين يتولون عملية الاختيار من بين الذين يصلحون للإمامة خاصة مع تعددهم، ومن ثم فإن أهم وظائف هؤلاء هي "الاختيار للإمامة وتوليتها"، غير أن عملية الاختيار ليست منفكة من حيث الشروط عن عمليتي الشورى والاجتهاد ذلك أن هذه العملية متلازمة للوصول إلى إجماع حول اختيار أحد المرشحين للإمامة في بلاد أو في بلد واحد، فعليهم أن يجتمعوا على الإصلاح والأقوم بالإمامة وأن يقصدوا فضل الدين ويجتهدوا في الابتداء في زوال الاختلاف، وسلوك هذه السبيل يوصلهم إلى المقصود وللظفر بالإصلاح وإذا لم يكن لبعضهم مزية فهم مخيرون ويصبح إجماعهم على ذلك إذا قصدوا طريق الدين وطلب الصلاح وطلب الفلاح ولمعرفة دور أهل الاختيار في عقد الإمامة ينبغي مناقشة أمرين:

الأول: خاص بالعقد وتكييفه.

الثاني: خاص بالعاقدين بيان صفتهم وشروطهم.

١- ففي صفة العقد:

(أ) يجب أن يقع لمن يصلح للإمامة ولا يكون إماما إلا بهذه الشروط.

(ب)أما الشرط الثاني فهو ألا يعقد لغيره وألا يفارق هذا العقد عقدا لمثله يصلح للإمامة.

وشروط الصلاحية للإمامة من أهم الشروط ذلك انه لو لم يصلح للإمامة لم يعد بالعقد إماما ومراعاة هذه الشروط ــ وفق مقتضى الشرع ــ واجب على جملة المتعاقدين (أهل الاختيار) تحريها وإلا فسد العقد لعدم توافر الصلاحية وبطل تولي الإمام لأن العقد فاقد لشروطه.

كذلك فإن عقد الإمامة مراضاة واختيار وهذا يعني من ناحية أنه لا تصح البيعة تحت ظروف الإكراه والقسر لأهل الاختيار، من حيث يعتبر تغلبا لا عقد إمامة ، مهما اتخذ من صيغ شكلية لبيعة مظهرية أو خلافة، وكما يعني من ناحية أخرى أنه لا بد من قبول "الإمام" للاضطلاع بمسؤولياته التي تقوم عليها الإمامة كمنصب أعلى في الأمة الإسلامية، فلا بد من أن يقترن بهذا العقد قبول منه ليصير إماما لأنه ما لم يقبل لا يصير إماما. لأنه

==الثانية:

إن مفهوم أهل الحل والعقد ــ على تاريخيته ــ إنما يعبر عن اجتهاد من جانب الفقهاء حول مصطلحات خاصة لتعبر عن النظام السياسي الإسلامي وحركته ومن ثم فهو في تركيبه اللغوي إنما يشير إلى حقائق أساسية ترتبط بمعاني الشرع والأصول من "عقد"، "عهد"، "ميثاق"، "وبيعة"، فهو يشير إلى جماعة لا يعقد ولا يحل إلا بهم أو عن طريقهم أمرا من أمور الأمة، بما يعني أنها مؤسسة شورية ــ رقابية تقوم بدورها في حركة النظام السياسي الإسلامي، كما أن المفهوم يتوافق مع فكرة الإجماع التي تعتبر أن لكل أمر إجماعا يختص بفئة محددة موكل لها وظائف بعينها من أهل الاختصاص.

ومن ثم يبدو التمسك بهذا المفهوم وعدم التفريط في (وظيفة وحركة ودلالة) أمر مهما، حيث يشكل أحد مفاهيم المنظومة السياسية والتي اجتهد الفقهاء من جانبهم في الاختصاص بالتعبير به عن فئة محددة للوظيفة، حتى صار اصطلاحا، ولا يرى البحث ــ على ذلك ــ ضرورة في تجاوزه ــ حتى مع كونه من طبيعة اجتهادية أو تاريخية ــ طالما يؤدي وظيفة هامة ومتميزة في الجسد السياسي ويتسق مع منظومة المفاهيم الإسلامية السياسية إلا أنه رغم ذلك تظل أهمية استكمال عناصر الاجتهاد في هذا الموضوع باقية من حيث ضرورة تنظيم هذه الجماعة (تكوينها ــ شروطها ــ ووظيفتها الرقابية حيال السلطة السياسية وضمانات استمرارهم في تأدية وظائف أهل الحل والعقد على النحو المرتجى في إطار الرقابة الذاتية المتبادلة وقياس حركة العالم على نسق قياسي وفق قواعد محددة حتى يحدد مسار شرعيته والاستناد إلى فتواه والاقتداء به.

انظر في تفصيل ذلك: الباب الأول من هذه الرسالة حول "بناء المفاهيم الإسلامية"

قارن في هذا المقام رأي الفقيه الدكتور محمد سليم العوا، في النظام السياسي، **مرجع سابق**، ص ٢٥٨.

أنظر أهل الحل والعقد ومن هم وشروطهم، د. رأفت عثمان، **رياسة الدولة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٧٥، ص ص ٢٥٦-٢٦٩.

أعـــرف بنفســـه وبباطـــنه منهم فربما يقتضي تحريم دخوله في الإمامة، فلا بد من اعتبار الرضــــا والقبول فيه" غير أن حقه في رفض الإمامة ليس مطلقا وإنما هو مقيد خاصة إذا كـــانت صـــفات الإمامة غير مجتمعة في أحد سواه عند ذلك يغلب الإلزام والتكليف جانب الاختيار "لأن قبوله قد يكون فرض عين".

والقـــبول فـــي هـــذا المقام ليس قبولا شكليا لأنه سيرتب التزامات بمقتضى العقد ومن هنا "فإنـــنا لا نعـــني بالقبول مثلما يعني كثير من الفقهاء..إظهار هذه اللفظة بل إظهار الدخول فيما التمس منه وإظهار الرضا به كالقبول في هذا الباب".

فالإمامـــة عـــلى حـــد تعبير الماوردي "عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار"[1] وكما أكد البعض من أن الولايات أجمع، لا بد فيها من الاختيار[2].

وفـــي هـــذا الإطـــار الذي يؤكد بناء المفاهيم الإسلامية السياسية وضرورة ضبطها فإنه لا يمكـــن تجريد العقد البيعة من أهم محتوى لهما وهم (الرضا والاختيار) ذلك أن البيعة في فـــترات كثيرة من تاريخ المسلمين قد فقدت مضمونها من كونها رمزا للمراضاة والاختيار فصـــارت عملا إكراهيا وشكلا دون مضمون، ومن هنا كان التأكيد ... ولسنا نعني بالعقد الـــبيعة الـــتي هي صفقة باليد وإنما نعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك الرضا من جانبين: المعقـــودة له (أي إمـــام) والعاقدين له (أي أهل الاختيار) وهذه الشروط وجب التأكيد من اتصـــاف العقـــد بها حتى يصير عقدا شرعيا تقوم به الإمامة واختيار (شورى واجتهاد) لا (غلبة وغصبا).

٢- أما في صفة العاقدين[3] (أهل الاختيار) فينبغي توفر الشروط التالية فيهم:

(أ) لا بـــد من كون العاقدين من أهل العلم العارفين بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها، وبجمـــلة الديـــن، لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة، ومن لم يعرف ذلك لم يكن له طريق إلى اختيار الإمام.

(ب) لا بد أن يكون من أهل الرأي لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على الآخر (قضية اجتهادية) لأحوال ترجع إلى الدين وإلى الشجاعة وغيرها.

(ج) لا بـــد أن يكونـــوا مـــن أهـــل السير الحسنة والصلاح ليوثق باختيارهم وذلك لأهمية الإمامـــة وخطرها ذلك لأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات فإذا قدح الفسق فـــي جميعهـــا ــ أي الولايـــات ــ وقدح الشهادة والقضاء فإن القدح في اختيار الإمام أولى.

(د) ولا يشـــترط أن يكـــون مـــن أهـــل الفضل، ولا أن يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأبي بكر من لم يقاربه في الفضل.

(ه) ومـــن ثم فإن أهل الاختيار هم أهل الحق أو العاقدون وهم "أهل الشوكة" و "العصبية" ضـــمن هـــذا السياق، ولا يجوز أن يتصدر لنصب الإمام أو أن يعقد له "إلا أهل الحق

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية...، **مرجع سابق**، ص ٧.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني ....، **مرجع سابق**، ج٢، ق١، ص ٢٥٩ وما بعدها.

(٣) لا بـــد لهم من صفات مخصوصة تفترض فيهم للقيام بمهمتهم في العقد البلد في الذي ظهر فيه، من حيث هذه طريقة العامة، على حد قول البعض ولذلك فإن التحفظ قائم على القول بأنه لا يصير إماما إلا برضاء الكافة الذي نفى هذه الطريقة أنه يطعن به فيمـــا قدمـــناه من الإجماع لأنهم اعتبروا العامة وإن خالفت الحاجة في ذلك، والسبب في هذا الأمر أن العامة ربما قالوا بإمامة الفاسق المفضول، إذا غلب ويجعلونه إماما للغلبة لا للرضا، فالعامة إذن يفتقدون العلم والصفات المخصوصة فيمن يعقد للإمام. انظر: القاضي عبد الجبار، المغني...، **مرجع سابق**، ج٢، ق١، ص ص ٣٥٩-٣٧٠.

دون من خرج عنهم" أما وان أهل الحق قد انتشروا في البلاد فهل يجب أن يكون لكل واحد منهم أن يقيم إماما؟ والحق أن فرض نصب الإمامة من فروض الكفايات "وأن أول الوجوب يتعلق بمن هو بحضرة الإمام، فإذ شاع الخبر في الجميع وتمكنوا من نصب الإمام فقد وجب على كل واحد القيام بذلك، لكن لمن هو بحضرة الإمام مزية .. وإلا لو قام به بعضهم لسقط عن الباقين".

وفي إطار فقه الواقع الحالي الذي لا يجعل من قضية شيوع الخبر إشكالا يخالف من إشتراطه تأخير نصب الإمام وما يترتب على ذلك من مضار، فإنه مع تقدم وسائل الاتصال والإعلام وتبين الآراء يصير شيوع هذا الأمر ميسورا وقيام هؤلاء به أمر متعينا يقع في الطاقة والاستطاعة ولا ضير في إيجاد تكوين مؤسسي تصير وظيفته تنصيب الإمام وفي إطار اختيار جماعي وشورى يقوم به من توفر فيهم الصفات السابقة.

(و) وفي ضوء هذا الشرط السابق يجب مراجعة شرط العدد في العاقدين، ذلك أن التساهل في قضية "العدد" كان ولا شك بابا من أبواب "فرض البيعة" وتفريغها من مضمونها في الاختيار والرضا بحيث اقتصرت على الشكل، حيث تصير قضية العدد عاملا مساعدا في إضفاء شرعية غير حقيقة على البيعة، فالتحكم في العدد القليل أيسر من التحكم في العدد الكثير، والحق أن البعض قد نظر إلى قضية العدد فاتخذ خط التنقيص فيه ترضية لأمراء التغلب والغصب، والأقرب للصواب ــ مع تعقد الحياة السياسية ونمو المجتمع ــ أن يزيد العدد المشترط للقيام باختيار الإمام.

بيد أن مراجعة هذا الأمر قد صارت ضرورة لتعميم مفهوم البيعة الحق الذي صار ذكره يرد استثناء بعد أن كان قاعدة ، وصار الاستثناء المتمثل في جواز إمامة المتغلب الذي يسمى تأدبا "مبايعة الفرد لنفسه" قاعدة.

وفي هذا الإطار يجب مراجعة مقولة أنه قد "ثبت" عند كل من يقول بالاختيار أنه إذا حصل العقد من واحد برضى أربعة صار إماما ورفض الدعوى القائلة بأنه "إذا سعى الواحد من المؤمنين في كونه إماما فإنه يصير بذلك إماما.. وإذا كان واحدا جاز أن يصير إماما لبيعته فقط.. ولجواز كون الإمام بعقد الواحد"[1].

والمراجعة المبتغاة هنا ليست مراجعة تاريخية ولكنها مراجعة في ضوء ظروف الواقع حيث ذيوع وسائل الاتصال والإعلام وتقدمها وانتشار أهل الاختيار وإمكان تنظيم ذلك في شكل مؤسسي.

أهل الشورى:

لا يزعم الباحث انه سيتقصى هذا الموضوع جامعا كل أطرافه العلمية كموضوع طرقه الكثيرون، وإنما سيعالج جانب وظيفة الشورى وتطبيقاتها من خلال أهل الشورى وما يرتبط بذلك من أمور تعين على وضوح ذلك الأمر وبيانه.

---

(١) أنظر في تأصيل فكرة العقد والعاقدين:

المرجع السابق، ج٢٠، ق١، ص ص ٢٥٩-٢٧٠

في الفصل الذي خصصه لذلك، فصل في الدلالة أنه لا بد من العقد وعدد مخصوص من العاقدين وشرط مخصوص فيهم.

وإذا كـــان قـــد دار جدل حول الشورى وحقيقتها ومصلحتها وطبيعتها ومدى إلزاميتها وحدودها فـــإن تمييـــز أهـــل الشـــورى ضمن جماعة أهل الحل والعقد لم يلق الاهتمام الكافي في الفقه السياسي الإسلامي قديما أو حديثا، حتى في الكتابات التي تخصصت في هذا الأمر.
فالشـــورى عـــلى أهميـــتها في حياة الأمة وحركتها تفرض البحث في قضية أهل الشورى ومن يختارهم وما هي الشروط الواجب توافرها فيهم وما أعدادهم؟[1].
ورغم الأهمية الحيوية لتلك الأسئلة فإن البحث النظري في الشورى لا يقدم جوابا كافيا في هـــذا المقـــام، بيـــنما مـــتابعة مجموعة وقائع الشورى في المجتمع المسلم الأول في عهد الرســـول ﷺ والخلافـــة الراشـــدة تجـــدي في هذا المجال، فقضايا مثل الهوية والاختيار والشـــروط والعـــدد لا يمكـــن الفصل فيها دون الرجوع إلى وقائع الشورى ذاتها فالواقعة ترتبط بالحكم لزوما وتلازما.

- فالرسول ﷺ يستشير جميع المسلمين في الخروج لقتال المشركين يوم أحد.
- ويحرص ﷺ على معرفة رأي الأنصار في ملاقاة المشركين في غزوة بدر.
- ونجـــده يستشير السعدين (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) فقط في مصلحة غطفان على ثـــلث ثمـــار المديـــنة ليـــرجعوا بقومهم عن المدينة في محاولة منه ﷺ لتفريق أمر الأحزاب التي تآمرت على المسلمين من داخل المدينة وخارجها.
- ونجده يستشير الناس جميعا في قضية الإفك.
- ونجـــده يستشير عليا وأسامة بن زيد فقط في شأن فراق عائشة بعد أن قال أهل الإفك فيها ما قالوا.
- ونجـــده ﷺ يستشير جميع الناس يوم الحديبية فيقول:و أشيروا أيها الناس على أترون أن أميل إلى عيال وذراري هؤلاء الذين يريدون أن يصدونا عن البيت؟.
- ونجـــده ﷺ يستشـــير نوفـــل بـــن معاوية الديلي فقط في أمر حصار الطائف.. فقد حاصرها المسلمون طويلا ولم يتمكنوا من فتحها.
- ونجد أبا بكر الصديق(ر) يستشير الناس في حرب فارس والروم.
- ويستشيرهم في تولي عمر للخلافة من بعده.
- ونجـــد عمـــر بن الخطاب (ر) يستشير الناس في اختيار الأمراء وقسمة أرض الفتح وتولية الخليفة من بعده.
- ونجـــد عبد الرحمن بن عوف (ر) يستشير الناس جميعا حتى النساء والعامة في أيهم يختارون للخلافة من بعد عمر.

ومـــن تتـــبع تـــلك الوقائع يتبين أن أهل الشورى في عهد النبي ﷺ هم كبار الصحابة من الســـابقين الأوليـــن الذيـــن امتحنوا وجربوا فحازوا على الثقة، ثم بعد الهجرة أضيف إليهم زعماء الأنصار.. ثم برز في عهد الخلفاء الراشدين عنصران آخران، عنصر الذين قاموا

---

[1] أنظر في إثارة هذه القضية:
د. مصطفى محمد الطحان، **الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف** الكويت: مطبعة الفيصل الإسلامية، دار الوثائق، ١٩٨٤، ص ص ٩٦-١٠١
أنظـــر أيضا: محمود عبد المجيد خالدي، **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، الكويت: دار البحوث العلمية ١٩٨٠، ص ١٦٢، وما بعدها.
وهـــناك مجموعة أخرى من المراجع يؤجل الباحث الإشارة إليها في بناء النسق القياسي للمشاركة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

بأعمـــال جليـــلة فـــي الشؤون العامة وفي الدعوة إلى الدين .. وعنصر الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه في الدين.

وفـــق هذه المقدمات تبدو المحصلة في ضرورة التمييز في هذه المرحلة بين طبقات ثلاث من أهل الشورى:

الأولى: طبقة الفنيين من ذوي الاختصاص والذين يؤخذ برأيهم في مسائل فنية خالصة.

الثانية: طبقة الفقهاء والمجتهدين ويؤخذ برأيهم في المسائل التشريعية.

الثالـــثة: طـــبقة العامـــة ويؤخذ برأيهم في المسائل الأكثر عموما وتحتاج إلى معرفة رأي الناس جميعا، مثل مسائل إعلان الحرب والصلح والتحالفات واختيار الخليفة وغير ذلك.

أمـــا عن شروط أهل الشورى فمع تحقيق الواقعة ومقتضياتها من شروط خاصة بها، تظل هناك مجموعة من الشروط السياسية التي تميز بين من يصلح للشورى ومن لا يصلح لها، فالمستشـــار مؤتمـــن، ومن هنا كان اشتراط الماوردي، العدالة الجامعة لشروطها ــ والعلم فـــي شـــؤون الحكـــم، والـــرأي والحكمة ، واشترط فيهم صفة الشهود كالإسلام والحرية والتكـــليف وألا يكـــون متهما في شهادته، ومن الشروط وأولاها كذلك أن يتمتعوا برضا الأمة عن سيرتهم في حفظ الدين وحراسته جملة[1]

أمـــا عـــن الكيفيـــة التي يتم بها اختيار أهل الشورى ، فإنها من المسائل الفنية التي يجب الاجتهاد بصددها دون افتئات على حقيقة الشروط والمبادئ النظامية التأسيسية.

و إذا كـــان الأمـــر فـــي عهد النبي ﷺ قد جرى على أن السابقين الأولين الذين استجابوا لـــلدعوة قـــبل غيـــرهم هم أصحاب النبي ﷺ وأهل مشورته، ولم يكن هؤلاء بحاجة إلى انـــتخاب فقد كانوا معروفين زكتهم أعمالهم ومواقفهم ، بينما في عهد الخلافة الراشدة كان للخـــليفة مجلس محدد في المدينة من أصحاب النبي ﷺ وكان للوالي في الأمصار مجلس استشـــاري آخـــر، فـــإن الأمـــر يختـــلف في إطار الواقع الحالي مع توسيع رقعة الدولة الإسلامية، بل تعددها بحيث لم يعد بد من إيجاد بدائل لاختيار أهل الشورى (كمسألة فنية) ويبدو في هذا الأمر توجهات ثلاثة:

الأول: يرى أن الانتخابات النزيهة من الطرق المعقولة والممكنة.

الـــثاني: أن يـــتم ذلـــك عـــن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي (إحياء المسجد ــ الجامع كمؤسسة سياسية).

الـــثالث: أن يـــتم تشكيل مجالس شورى عن طريق التعيين من قبل رئيس الدولة ومناقشة الـــتوجهات الـــثلاثة تجعل من أمر التعيين أمرا مستبعدا لا يتفق وحقيقة الرؤية الإسلامية بيـــنما أن الجمـــع بين ظاهرة التدرج الاجتماعي وإحياء المسجد الجامع كمؤسسة سياسية وظاهرة الانتخابات في إطار من تحديد محتويات إجرائها وفق المبادئ النظامية الإسلامية مـــن حســـم قضـــايا مثل (حق الترشيح ــ حق الدعاية ــ حق المساءلة للرعية) هي أمور أساســـية وجـــب التأكيد عليها، كما أن الممارسة في إطار المسجد الجامع لأمور محلية أو عامـــة إنمـــا تعـــبر عن مجال كبير للضبط في عملية الممارسة. ومن هنا لا يرى الباحث مسوغا لاستبعاد فكرة التدرج الاجتماعي بدعوى عدم إمكانها في العصر الحاضر.

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية...، **مرجع سابق**، ص ٦.

أهل الاجتهاد:

هـم أولئك المؤهلين لإبداء الرأي السليم في المسائل الفنية على اختلافها .. فإذا كان الأمر المعـروض ذو طـبيعة تشـريعية كـان من شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد بمعناه الشـرعي أي القـدرة عـلى استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها.. مع ما يطلبه ذلك من أدوات للـبحث والاسـتقراء والمعرفة، وإذا كان الأمر المعروض ذو طبيعة اقتصادية أو اجـتماعية أو هندسـية أو ماليـة كـان مـن شروطهم أن يحوزوا قدرا من المعرفة لتلك الأمور.. إلا كان تصديهم لإبداء المشورة تكلفا واقتفاء لما ليس لهم به علم.

ومـن ثـم فإن الاجتهاد ـ كحالة ـ يقبل التجزؤ والانقسام ـ ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد في ناحية من العلم لا يجوز له الإفتاء فيه، ولا يجوز بداهة أن يطلب منه الرأي في شأنه.

وإذا كـان أهل الاجتهاد في جملتهم من أهل الشورى، فإن وظيفة الشورى لا تعد الوظيفة الوحيدة التي يضطلعون بها، ذلك أن لهم من الوظائف الأخرى سواء في صلاحيتهم لتولي الولايات العامة في الأمة، أو في تقديم النصح والمراقبة للسلطة والرعية ، بل نقل مطالب الرعية و المطالبة بحقوقها.

وعـلى هذا اشترط ابتداء في معظم تلك الولايات الاجتهاد والعلم المفضي إلى تدبير الأمر سواء كان نظرا أم عملا.

ومن ثم فإن أهل الاجتهاد يشملون:

الفقيـه والمفـتي والمجتهد، والوزير والوالي والقاضي ووالي المظالم والمحتسب، وهم ما يمكن أن يطلق عليهم جملة "العلماء"[1]، بحيث تشكل تلك الفئات جميعا إطار متناسقا يضع أسسا هامة لقيام مؤسسات نظامية في الأمة لتحقيق المقصد الشرعي الأعلى "التوحيد" فكرا وعملا.

وفي إطار الجمع بين الطبقات المتشابهة من أهل الاجتهاد يمكن تقسيمهم إلى مجموعتين:

أولا: الفقيه والمجتهد والمفتي:

فالفقيـه هو الممارس، والجمع بين اللغة والاصطلاح في هذا المقام أمر مطلوب بحيث لا يضـيق المفهوم في دلالته على مطلق الفقه العلم والفهم لما ظهر أو خفي قولا كان أو غير قـول، ذلك أن الفهم الاصطلاحي لا يعني الوقوف عند تضيقه، فقد غلب في الصدر الأول اسـتعمال الفقـه للدلالة على فهم أحكام الدين جميعها والمتعلق بها من فقه للواقع، أي فهم كـل مـا شـرع الله لعـباده والعقـائد وما يتصل بها وأحكام الفروض والحدود والأوامر والـنواهي فكـان اسم الفقه في هذا العهد متناولا لهذين النوعين على السواء، وكان مرادفا آنـذاك لكـلمات شـريعة وشرعة وشرع ودين بما كان يفهم من كل منها النوعان جميعا، وكمـا كـان اسم الفقه يطلق على فهم جميع هذه الأحكام بنوعيها، كان يطلق على الأحكام

---

[1] وفـي هـذا يؤكد ابن جماعة أن العلماء يرتبطون بالشريعة وحفظها كما يرتبط الحكام بالشريعة وحمايتها، "فالشريعة" .. هي الحجة التي جاء بها رسول الله ﷺ وسنها وأوجب اتباعها وصونها وهي إلى الله اقصد سبيل لأن مبناها على الوحي والتنزيل والخيـر كله في اتباعها والشر كله في ضياعها وقد جعل الله لها حماة يقيمون منارها، وحملة يحفظون شعارها، فحماتها:الملوك والأمراء وحفاظها: هم الأئمة العلماء وأما الملوك والأمراء فقد تقدم شرح صفاتهم وأنواع تصرفاتهم وأما العلماء القائمون بحملها المعنيون بحفظها ونقلها فهم المرجع في حلالها و حرامها ومواقع أحكامها، فمنهم الكافي للحكم والقضاء وحمل ما فيه من الأعباء .. ومنهم من هو أهل الفتاوى والوقائع.. ومنهم من هو للحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنهم من هو أهل للإفادة والتعليم والنظر في الأوقاف ومال اليتيم ، وشروط الجميع عدالة لا يعدل عنها وكفاية لا يجوز الخلو منها".

أنظر ابن جماعة: **مرجع سابق**، ص ص ٨٧-٨٨.

نفسها، وهذا الاستعمال الجامع الذي استمر أمدا ليس بالقصير لا ينافي تغير هذا الاستعمال مـــن دخول التخصيص على اسم الفقه ونشأة اصطلاح للأصوليين وآخر للفقهاء. ولا ينافي أنه يشتمل على الاجتهاد ومن ثم المجتهد بحيث يصير الفقيه من كان أهلا للاجتهاد وإن لم يقـــع مـــنه اجتهاد، كما لا ينافي تناول المجتهد المنتسب ومجتهد المذهب ومن هو من أهل الـــتخريج وأصحاب الوجوه ومن كان من أهل الترجيح ومن كان من عامة المشتغلين بهذه المســـائل[1]. فالجمع بين هذه المعاني جميعا في إطار التعميم هو الفهم الأصح وعليه عمل الســـلف والخـــلف بحيـــث لا يـــؤدي التخصيص إلى التجزئة التي قد تخل بالمعاني الكلية لمفهوم الفقه وكذلك الأمر بصدد مفهوم الاجتهاد.

أمـــا المفـــتون فتعـــلقهم بالفقه والاجتهاد تعلق أداة ووظيفة، وهم في الجملة "حملة الشريعة والمشـــتغلون بهـــا، إنهم المستجمعون لشرائط الاجتهاد من العلوم والضامون إليها التقوى والســـداد"، والمفـــتي مـــن يقوم بالإفتاء من حيث إنه إخبار عن حكم الله ومن ثم فلا بد أن يكـــون أهلا لذلك وهذه الأهلية بشروط من أهمها أن يكون فقيها مجتهدا عدلا وإذا كان إذن الإمـــام لأولي الأمر ليس شرطا لثبوت حق الإفتاء، إلا أنه يجب على من يتصدى للإفتاء أن يـــتأكد مـــن أهليته له بشهادة أهل العلم له ففتوى المفتي أعظم خطرا من حكم القاضي لأنهـــا تعتـــبر شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، أما حكم القاضي فهو خاص لا يتعدى إلى غيـــر المحكوم عليه أو له، والوظيفة السياسية ترتبط بالفقيه والمفتي ارتباطا لا ينفصم بحيـــث تعـــد أحـــد أدوارهما الأساسية في القيام بحراسة الشريعة والعقيدة، وتحقيق عملية الاســـتخلاف وتكريس حقيقة الوعي والاهتداء، والتبصير بالحقوق والواجبات وارتباطهما ارتباطا لا ينفصم بكل حركة للرعية وفق مفهوم العبادة بمعانيه الشاملة الممتدة.

ثانيا: القاضي والي المظالم والمحتسب

إن معظـــم الولايـــات يشترط بصددها "العلم والاجتهاد" المرتبطين بطبيعة الوظيفة والدور المـــنوط بها، ومن ثم يعد الولاء والأمراء والوزراء بحكم توليهم ولايات عامة ــ من أهل الاجـــتهاد ــ بدرجـــة أو بأخـــرى بما يعين على أداة الوظيفة والدور في الأمة الإسلامية، وهي إشارة واجبة الذكر في هذا المقام حتى يتضح أن الخطوط الفاصلة بين حركة الإمامة وأهل الحل والعقد لا توجد من حيث اشتراكهم في الوظائف وتناسق الأداء ووحدة المقصد ومنطلق التأسيس. واهتمام الباحث بالقاضي ووالي المظالم والمحتسب ودورهم السياسي لا يقـــل بحـــال عن دور الولايات الأخرى الآنفة الذكر في الأمة التي تلعب دروا محوريا من خـــلال الجـــانب السياســـي لوظيفـــتهم في إبراز حقيقة الرابطة الإيمانية السياسية وتحقيق خصائصها.

- **القاضي:**

لا يجوز أن يقلد القضاء إلا من تكاملت فيه شروط وأهمها على الإطلاق باعتباره من أهل الاجـــتهاد "أن يكـــون عالمـــا بالأحكـــام الشـــرعية وعـــلمه بما يشتمل على علم أصولها والارتيـــاض بفروعها... فإذا أحاط علمه بهذه الأصول .. في أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد في الدين وجاز له أن يفتي ويقضي وجاز له أن يستفتي ويستقضي وإن أخل بهـــا أو بشـــيء منها خرج من أن يكون أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتي ولا أن يقضي ..

---

[1] أنظر في هذا بصفة أساسية:

د. شعبان إسماعيل، **التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره**، القاهرة: د.ت، ١٩٧٧، ص ١٠ وما بعدها.

وليـــس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل علمه وإن لم يكن له خصم لأنه قد يستعديه فيما يليه..."[1].
ومـــن هـــنا يتضـــح أن القاضي يضطلع بمجموعة من الوظائف المتشابكة أهمها الوظيفة الجـــزائية والأمنية وله المساهمة في وظائف خاصة بالاستخلاف وبحماية العقيدة، فوظيفته القضائية لا بد أن يكون لها آثارها السياسية الهامة في تحقيق مجمل وظائف الأمة.

- **والي المظالم:**

هـــناك فرق بين نظر المظالم ونظر القضاة، فولاية المظالم مؤسسة لحراسة حقوق الرعية قـــبل الســـلطة السياسية من تعدي الولاة على الرعية. وأخذهم بالعسف، وجور العمال فيما يحســـبونه مـــن الأموال ومراجعة ومراقبة كتاب الدواوين لأنهم أمناء المسلمين على بيوت أموالهم فيما يستوفونه له ويفونه منه.
وتظـــلم المســـترزقة مـــن نقـــص أرزاقهـــم أو تأخيرها عنهم وإجحاف النظر بهم، ورد المغصـــوب ســـلطانه كـــانت تغلب عليها ولاية الجور أو كانت من أحكامها لضعفهم عن إنقاذهـــا، والـــنظر فيمـــا عجـــز عنه الناظرون من الحسبة في المصالح العامة، ومراعاة العـــبادات الظاهرة والنظر بين المتشاجرين والحكم بين المتنازعين، فهي في الجملة وظيفة هامـــة تقوم على أمر الدين والعقيدة، كما تقوم بعناصر وظيفة الاستخلاف بما يحقق الأمن اللازم للعمران والعدل اللازم للإنماء، ويشترط فيهم ما يشترط في القضاة بزيادة أن يكون لـــناظر المظـــالم من فضل الهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب[2].

- **المحتسب:**

والحســـبة فـــي تعـــريف مبدئي: هي فاعلية المجتمع في الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله.
وعـــلى ذلـــك فوظيفة المحتسب وظيفة أساسية من حيث أنها تعد تطبيقا للشرع الإسلامي وتتأسس عليه ومقاصدها تكمن في حراسته وإقامة حركة الحياة وبمقتضاه فالمعروف الذي يأمـــر به المحتسب هو ما أمر به الشرع، والمنكر الذي ينهى عنه هو ما ينهى عنه الشرع ومهمـــا تقاربت التفاصيل بين أي نظام وضعي وبين الحسبة فإن التباعد في الأصول يؤكد أن نظام الحسبة نسيج وحده وليس امتدادا لأنظمة سابقة على الإسلام وليس مشابها لأنظمة لاحقة له.

---

[1] من أهم المصادر في تأصيل القضاء وثوابه، وأهم شروط القاضي وأهم الوظائف المتعلقة به أنظر:
الماوردي: الأحكام السلطانية.. **مرجع سابق**، ص ص ٦٥-٧٦.
الماوردي، **أدب القاضي، تحقيق**: محي هلال السرحاني، العراق: ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، جزءان ١٩٧١، ١٩٧٢.
أبـــو بكـــر أحمـــد بـــن عمر الشيباني، **المعروف بالخصاف**، كتاب أدب القاضي وشرح أبي بكر بن علي بن الرازي المعروف بالجصـــاص، تحقيق: فرحات زيادة، القاهرة: قسم النشر بالجامعة الأمريكية، ١٩٧٨، ص ص ٣٠-١١٢، أبن جماعة، **مرجع سابق**، ص ص ٨٨-٩٠.
[2] أنظر والي المظالم وأهميته وشروطه ووظائفه:
الماوردي، الأحكام السلطانية..، **مرجع سابق**، ص ص ٧٧-٩٥.
وتأصيلا لذلك أنظر:
أبـــو الفضـــل محمد بن الأعرج، **تحرير السلوك في تدبير الملوك**، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢، ص ص ٣٧-٥٢.

والحسبة في إطار القيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجب على العالم كما تجب على السلطان وهي كذلك واجبة على مجموع الأمة كل حسب الوسع، يؤديها المسلم حسب طاقته وليس المطلوب الأمر بالمعروف الذي لا يعرفه إلا المجتهدون أو النهي عن المنكر الذي لا يدركه إلا العالمون أو لا يستطيعه إلا أصحاب السلطان، كل معروف ينبغي الأمر به، وكل منكر فعله ينبغي النهي عنه، غير أنه يجب التفرقة بين المحتسب الفرد والوالي، والأخير في مجال الاهتمام سنوليه تفصيلا آتيا[1].

الوظيفة السياسية للعلماء:

في إطار الوظائف السابقة والمتناسقة يمكن أن تحدد عناصر الوظيفة السياسية للعالم باعتباره يشكل محور الرابطة السياسية الإيمانية، وحلقة الوصل الأساسية بين السلطة من جانب، وبين الرعية من جانب آخر.

وظيفة العالم تجاه السلطة:

إن العالم في توجهه للسلطة من حيث كونه من حملة الشرع، لا بد أن يتخذ المواقف السياسية التي تحتكم إلى شرع الله والإخلاص لدينه بما يعني التصدي لأي انحراف يقع في السلطة مهما بدا يسيرا وفي هذا الإطار تبدو كفاحية العالم كصفة ملازمة لإظهار الحق وتحمل ما ينتج عن الجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر.

والعالم (فقيها كان أم قاضيا) ليس له اتباع الحكام الظالمين، حيث نهى العلماء والمسلمون أجمعين أن يركنوا إليهم لقوله تعالى :" وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ "[2].

وفي هذا الإطار تبدو الوظيفة المحورية للعلماء لتحقيق كيان الأمة ووظيفتها العقيدة والاستخلافية[3] بأبعادها التالية:

أولا: هم من حيث يشكلون الفئة الأكبر والأولى بالاقتداء إنما يعبرون عن حقيقة الاختيار للإمامة ويؤكدون عملية اتخاذ السلطة بتحري توفر صفات الإمامة وشروطها في تولية الولاية الكبرى التي عليها مدار الولايات الأخرى، بما يؤكد شرعية السلطة من حيث تنصيبها (أهل الاختيار).

ثانيا: أنهم يقومون بوظيفة الشورى خاصة في مسائل الشرع والاختصاص بتحري مقاصد الشرع وتحقيقها في إطار الواقعة موضع الشورى وفي إطار تجسيد حقيقة المصلحة الشرعية حقيقة وواقعا (أهل الشورى).

ثالثا: أنهم يقومون بوظيفة النصح والتقويم والمحاسبة والرقابة للسلطة السياسية من حيث تتبعهم سياستها ومدى مطابقتها للشرع (أهل الحل والعقد وعرفاء الرعية).

رابعا: أنهم يقومون وفق عمليات المتابعة في تقويم الحاكم الفاسق بخلعه وعزله بل إعلان فقدان النظام للشرعية بما يترتب على ذلك من تعامل سياسي (أهل الحق والعقد).

خامسا: كما يقومون بالمتابعة المستمرة لأحوال الأمة وإصدار الفتاوى بشأنها، خاصة تلك التي تتعلق بالسلطة السياسية وتعاملها مع الرعية ، وبما يفرض عليهم ضرورة متابعة

---

[1] أنظر في تأصيل فكرة الحسبة كمفهوم ونظام:

د. محمد كمال إمام، أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص ص ١٣-٧٥.

[2] **هود/** ١١٣.

[3] وبالجملة فهم حراس الشريعة والأمة، أنظر في هذه المعاني: د. أحمد حمد، **الإجماع بين النظرية والتطبيق**، الكويت: دار القلم ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢، ص ص ٣٥٠-٣٥٦.

الحوادث والمستجدات والإشكالات السياسية منها وإعطاء الحكم الشرعي المتناسق مع فقه الواقعة بما يحقق حركة واضحة تجاه السلطة السياسية (الإفتاء).

سادسا: كذلك يقومون بتولي الولايات العامة بحقوق الله وتحري مقاصد الشرع فضلا عن قواعده في القيام بهذه الولايات دون أدنى تزلف للسلطة أو ترضية لها، من حيث خضوع العالم لشرع الله ومسئوليته عن أمانته واستخلافه فيه (القضاء -الوزارة -المظالم - الحسبة).

وهذه النقطة الأخيرة تفرض مجموعة من الملاحظات الهامة:

١- أنه ليس من وظيفة العالم تبرير سياسات السلطة السياسية أو مدحها بأي شكل من الأشكال حتى لو تولى ولاية عامة (فقهاء السلطان أو علماء السوء).

٢- أن ذلك لا يتنافى مع الدعوة الراسخة في مجمل كتب التراث الإسلامي التي تفرد بابا حول ضرورة عدم الدخول على السلاطين من حيث أنهم يفرقون بين الدخول عليهم بالحق، والدخول عليهم زلفى وتقربا، بل يجعلون من عدم الدخول عليهم أمرا أولى بالاتباع حال انحراف السلطة أو ضعف نفس العالم.

٣- أن طبيعة هذه الوظيفة ــ التي تعنى في مجملها حراسة الشريعة جملة ومتابعة التجسيد الوظيفي (عقيدة واستخلافا) في الأمة خاصة السلطة ــ إنما تختلف اختلافا كيفيا عن وظيفة رجل الدين التي سادت الممارسة الكنسية في الحضارة الغربية، لأنها تجد تفسيرها وسندها في إطار فكرة ولاية الفقيه[1] المستندة إلى كون العلماء ورثة الأنبياء.

٤- ضرورة الاجتهاد في تحقيق ثلاث جوانب هامة للأداء الوظيفي للعالم:

(أ) ضرورة الاستقلال الوظيفي للعالم على السلطة السياسية.

(ب) ضرورة تحقيق الضبط الذاتي داخل طبقة العلماء، برقابة العلماء "في تسيير خطتهم، وضرورة الاجتهاد الجماعي، وضرورة قيام العالم الحق بكشف زيف عالم السوء وفقهاء السلاطين ومراجعة فتواهم لتحقيق الضبط الشرعي، عملا بمقتضى الحديث "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...".

(ج) امتلاك أقصى درجات الوضوح العقيدية لمسألتي الرزق والأجل عند القيام بمهمته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيال السلطة السياسية، ذلك أن هذا الوضوح يجعل الحركة السياسية للعلماء فضلا عن انضباطها الشرعي خالصة لله، غير متهيبة لتهديد السلطة بالتضييق في الرزق أو قطعه أو بالتهديد بسلب الحياة أو إزهاقها.

وظيفة العالم تجاه الرعية:

تتكون من مهمتين أساسيتين:

١- تبدو أهم وظيفة للعالم تجاه الرعية في ضرورة خلق الوعي بالسياسة الشرعية وتكريسه بما يحقق استثمار حركة الرعية وترشيدها في إطار قيامها بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

[1] قرب إلى هذا تفصيلا لفكرة ولاية الفقه في الفكر الشيعي التي تعتبر تجديدا هاما في هذا الفكر:

د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي الإسلامي...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٩-٢٨٠.

أمية حسين أبو السعود، **دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،١٩٨٧م، ص ص ٣٥٤-٣٧٣.

أنظر في إشارة الفقيه د. محمد سليم العوا إلى أن فكرة ولاية الفقيه قديمة في الفكر الشيعي وليست مستحدثة، كما أشار إلى سبق الإمام الجويني في الغياثي إلى فكرة ولاية الفقيه السياسية.

أنظر د. العوا، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٧-٢٨٠.

ذلك أن المطلوب من الرعية المسلم أن تكون أفعاله ابتداء وفق المناهج الإسلامية وأن يتقبل حكم الشرع في نتائج أفعاله وأن يتصرف على النحو المشروع في علاقته مع الآخرين فإذا جهل ذلك أو بعضه وجب عليه أن يعرفه ليكون سلوكه وفق الحدود الشرعية، ومن سبل المعرفة قيام العلماء بتعليم الناس أمور الدين وتبليغهم أحكامه أو قيام الناس بسؤال العلماء عن أحكام الإسلام.

أما قيام العلماء بواجب التعليم والتبليغ فهذا ما افترضه الإسلام على أهل العلم فعليهم تعليم الناس ما يحتاجونه من أمور دينهم بالقدر الذي يأمر به الإسلام ويحتاجه الناس، ويزداد هذا الوجوب على العلماء ويتأكد كلما فشا الجهل في الناس وانزوت معالم الشريعة وظهرت البدع، فإذا قصر العلماء في واجب التعليم والتبليغ أثموا وحوسبوا على تقصيرهم، لأن تقصيرهم في هذا الواجب يعتبر من العلم الذي أؤتمنوا عليه وأمروا بنشره وتبليغه للناس. أما إذا قام العلماء بواجب التبليغ فقد وجب على الناس أن يقبلوا عليهم ويسمعوا منهم ويتعلموا ويعملوا بما يتعلمون، فإذا لم يفعلوا أثموا وحوسبوا لقيام الحجة عليهم بتبليغ العلماء لهم أحكام الدين[1].

ولا يرفع عن الجاهل مسؤولية تعلم ما يلزم من أمور الدين تقصير العلماء بواجب التعليم والتبليغ ابتداء إذ عليه أن يسأل أهل العلم عما يجهله من أمور الدين " فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"[2].

٢- ويعتبر قضاء حوائج الرعية فرض عين على العلماء تجاه السلطة حيث أن قضاءها لا يتم إلا بهم كما أن عليهم دفع كل ظلم عن الرعية وتبصيرهم بحقوقهم و واجباتهم في إطار الاهتمام بفتاوى الأمة ومتابعتها[3].

خلاصة القول أن هذه الوظائف الملقاة على عاتق العالم بكل تنوعاتها وتناسقها ذات أثر سياسي كبير مما يعطي تميزا للرابطة السياسية وكذلك الأطر النظامية التي يجب الممارسة من خلالها، وإنجاز هذه الوظائف ــ واقعا ــ يعتبر فرض تكافل حيث يجب أن تمكن السلطة العلماء من القيام بوظائفهم وأولاها الوظيفة السياسية، كما يجب أن تمكن السلطة العلماء بممارسة هذه الوظيفة لا يخشون في ذلك سطوة سلطان قاصدين شرع الله وحراسته (عقيدة واستخلافا)، وأخيرا يجب على الرعية المبادرة إلى تحقيق اتساق حركتهم مع الشرع وتقصي مناهجه، وهو ما يعني حرصها على اتساق وظائف العلماء قبل السلطة وقبل الرعية باعتبارها غير منفصلة تتسم بالتفاعل وتعد جوهر دور العلماء كطرف محوري في الرابطة الإيمانية السياسية.

---

[1] في فضل العلم وتبليغه ونشره وتعلمه أنظر:

الحافظ ابن خيمثة زهير بن حرب النسائي، **كتاب العلم**، تحقيق وتخريج أحاديث محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: دمشق: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص ٦ وما بعدها.

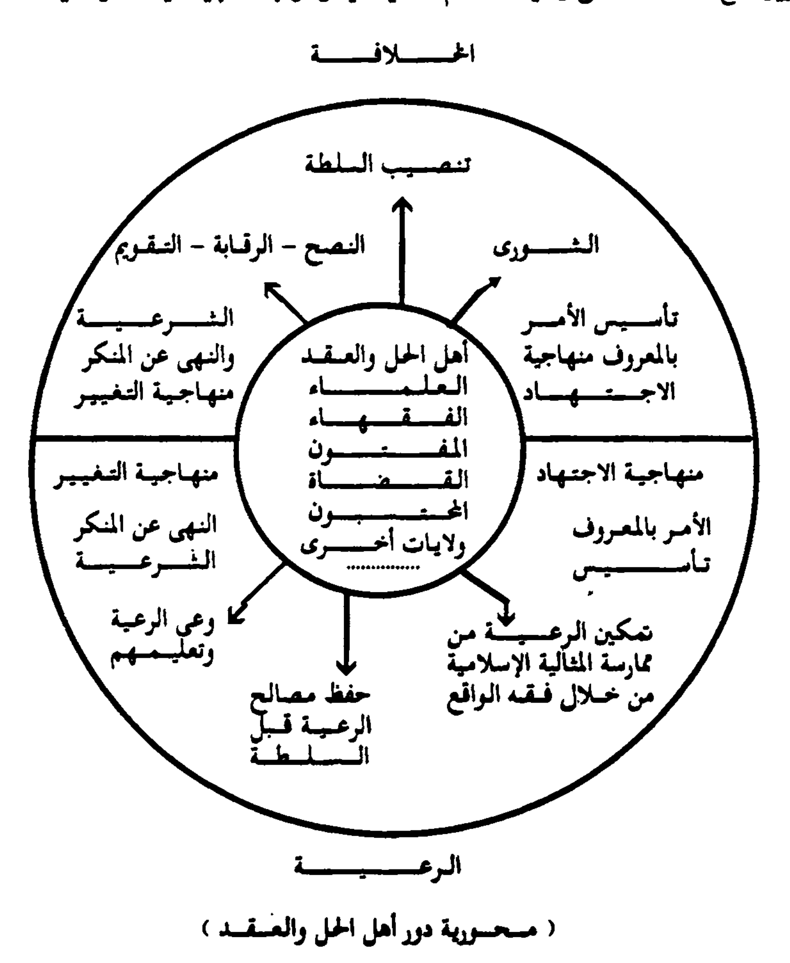
[2] **النحل/ ٤٣، الأنبياء/** ٧.

[3] ويقرر هذه المعاني محمد بن محمد الأسدي "... إذا المقصود من العلماء والعظماء وأئمة الدين وكان الدولة الشريفة عمل المصالح المتعلقة بالإسلام، والمسلمين والقيام بالحق ونصرة المظلوم ورد لهفة الملهوف وتحرير الأمور والتبعة في القضايا والأحكام والنظر التام في الأسباب الموجبة لعمارة البلاد، وتوطين الرعايا وطمأنينة العباد والإعانة عليه والحث على العمل بها ومنع الأسباب الموجبة للخراب والفساد وكف عادية الظلم وأهل العناد وردع أهل الجور والفسق والكذب والزور والبهتان وتنزيل الناس منازلهم واعتبار أحوالهم ومعاملتهم بالرفق واللين والرحمة والشفقة على خلق الله وعيال الله...".

فالعالم يجب أن يكون " قدوة في العلم بحيث يحتاج الناس إليه في أمر دينهم لبيان حق أو رد على مبدع أو دعوة إلى خير بفعل أو بقول، أو لخلق الله تعالى ذابا على دين الله تعالى مبينا أحكام الله...". نحو ذلك فلا يتبع هذا الرجل الاعتزال عن الناس بل ينصب نفسه ناصحا.

أنظر: محمد بن محمد الأسدي، **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار**، مخطوط بدار الكتب القومية: القاهرة، تحت رقم ١٧٧ اجتماع تيمور (الباب الثاني) من المخطوط فيما يتعلق بحسن التدبير وما يتعلق من حفظ مراتب العلماء والعظماء وذوي الرياسة).

ويوضح الشكل التالى وظيفة العالم السياسية والرابطة الإيمانية السياسية .



(محورية دور أهل الحل والعقد)

العلماء والوظيفة الكفاحية .

مما سبق يتضح أن جوهر وظيفة العالم السياسية هى وظيفة كفاحية لاتعرف الالتواء أو التحريف ، ولايجوز التخلى عنها لأى سبب كان ، ذلك أن هذه الوظيفة ترتبط بأهم وظائف العلماء فى وراثة النبوة (البلاغ والتبيين) ومن ثم كان كتمان العلم

خطيئة[1] و تحريفه إثم[2]، والهجوم عليه بلا مكنة معصية[3]، واستخدامه في غير موضعه فساد كبير[4].

إن كفاحيـــة العـــالم في الرؤية الإسلامية[5] تتمثل في مهمة العالم العامل وواجبه في الأمر بالمعـــروف والـــنهي عـــن المنكر والنصح لكل مسلم متحليا بالصبر وجريئا بالحق منجزا مسئوليته الكبرى في تبليغ الدعوة الإسلامية من أجل إقامة حكم الله في الأرض[6].

وتعـــرض معظـــم كتابات التراث الإسلامي المهتمة بقضية العلماء ووظيفتهم أهم القواعد الـــتي تحكـــم حركة العلماء وتحدد دورهم، كما تبين أهم العناصر السلبية التي تتطرق إلى وظيفـــتهم فتكف فاعليتها بل فعلها فيتحولون من ورثة الأنبياء إلى علماء السلطان أو فقهاء السوء يكتمون البلاغ والتبيين[7].

ومن أهم الشروط الأساسية لقيام العالم بوظيفته:

أولا: استشـــعار المســـؤولية في الفتوى وكراهة التجرؤ عليها دون مكنة، أو الإفاضة في الفـــتاوى الفردية والسكوت عن فتاوى الأمة والفتاوى ذات الطبيعة السياسية، الذي يعد من

---

(1) " وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ " (**البقرة/ ١٤٠**)
" وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ "(**البقرة/ ٢٨٣**).
" وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ " (**البقرة/ ٤٢**).
"لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ" (**آل عمران/ ١٨٧**).
" إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ" (**البقرة/ ١٥٩**).
" إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ " (**البقرة/ ١٧٤**).

(2) " مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ " (**النساء/ ٤٦**).
" يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ " (**المائدة/ ١٣**).
" يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ " (**المائدة/ ٤١**).
" وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ " (**البقرة/ ٧٥**).

(3) " وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا " (**الإسراء/ ٣٦**).

(4) " وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ " (**البقرة/ ٤١**).
" ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا " (**البقرة/ ٧٩**).
" وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ " (**البقرة/ ١٧٤**).
" إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ " (**آل عمران/ ٧٧**).
" فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا" (**آل عمران/ ١٨٧**).
" اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ " (**التوبة/ ٩**).

(5) أثبت الباحث نصوصا كثيرة لبيان وظيفة العالم الكافية ، وذلك من كتب التراث التي اهتمت بهذه القضية، فمن أراد مراجعتها فلينظر رسالتي للدكتوراه:
سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي ....، **مرجع سابق**، ص ص ٥٧٢-٥٧٧.

(6) أنظر تفصيلا لهذه الفكرة : عبد الله ناصح علوان، **إلى ورثة الأنبياء**، القاهرة: دار السلام للطباعة، ط٦، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص ٨٥، أبـو بكـر ابـن الحسـين الأجري، **أخلاق العلماء**، القاهرة: دار الدعوة، د.ت، ص ٣٠٥ ابن رجب الحنبلي، **ورثة الأنـبياء**(شرح حديث أبي الدرداء، تحقيق أشرف عبد المقصود، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي ١٩٨٧، ص ١٢١ وما بعدها، الإمام الشوكاني، **أمناء الشريعة وست عشرة رسالة أخرى**، تحقيق وتقديم: إبراهيم إبراهيم هلال: القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ١٩٩ ومـا بعدهـا، ابن رجب الحنبلي، **كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٩٨٢، ص ٢٤، وما بعدها، أبو بكر الخطيب البغدادي، **كتاب الفقيه والمتفقه**، تصحيح وتعليق: الشيخ إسماعيل الأنصاري، د.م، ن، مكتبة أنس بن مالك، ج١، ص ص ٥١-٥٢، ج٢، ص ٩٣ وما بعدها.

(7) ابن رجب الحنبلي، **جامع البيان**، شرح حديث ما ذئبان جائعان، القاهرة: مكتبة الفرقان، د.ت، ص ٢٠ وما بعدها.
الخطيب البغدادي ، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٩٦ وما بعدها.

كـــتمان العـــلم خاصة أن فتوى الأمة يتصدر لها من غير سائل عنها على خلاف الفتاوى الفردية[1].

فـــإذا كانت تلك هي خطورة دور المفتي وأهمية الفتوى بطبيعتها، فإن الجرأة على الفتاوى من العلماء أمر جد خطير يخرج العالم عن حد العلم[2].

ثانيـــا: كراهة الدخول على السلطان والدنو منه حيث يعتبر ذلك أهم الشروط للقيام بوظيفة العـــالم الكفاحيـــة السياســـية، حيث لا يكون هناك مجالا من الناحية الشرعية لهؤلاء الذين يزيـــنون لصـــاحب الســـلطة سوء عمله ويأتون بالمبررات لفساد رأيه بلا أدنى تحرج أو مراقـــبة لحق الله وحقيقة شرعه ممن أسموا بفقهاء السلطان، مهما ادعى هؤلاء أو اختاروا لوظائفهم من أسماء مثل "خبراء السلطة" أو خلافه.

فـــليس مـــن وظيفـــة العالم المدح والتبرير للسلطة، بل وظيفته الأساسية مراقبة شرع الله وتحقيقـــه، والقـــائمين عليه، وهذا من الشهادة لله والحفاظ على شرعه، وهو في سبيل ذلك يتجنب كل ما يفتتنه أو يصرفه عن جوهر وظيفته الكفاحية سواء حيال السلطة برقابتها أو بـــتأكيد وعـــي الـــرعية بتعليمها وإفتائها شرعا، بما يحقق نوعا من التطابق بين سلوكهم وجوهر المثالية الإسلامية[3].

ثالـــثا: وطاعة الشرع هي محصلة الشرطين السابقين، وهو أهم الشروط التي تحدد حركة العـــالم، ووظيفته الإيمانية[4]، بل إن معظم كتابات التراث قد وصفت علماء السوء وفقهاء الســـلطان بصـــفات مذمومة[5]، بينما امتلأت صفحات منه لتعبر عن نماذج مضيئة تحققت في الواقع السياسي تفقه حقيقة وظيفتها السياسية الكفاحية ودورها في عملية التغيير[6].

---

[1] الإمام ابن حجر الهيثمي ، الإعلام بقواطع الإسلام، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٨٠، ص ٨٨ البغدادي، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ١٥٢-٢٠٤.

[2] الأجري، **مرجع سابق**، ص ص ٧٠-٧٢.

[3] ابـــن رجب ، جامع البيان، **مرجع سابق**، ص ٢٧ وما بعدها، محمد شمس الدين الذهبي، **كتاب الكبائر**، حلب : دار الوعي، ١٣٩٦هـــــ، ص ١١٠-١١٢، ابن رجب الحنفي، **فضل علم السلف على الخلف**، تصحيح وتعليق: محمد منير الدمشقي، د.م.ن دار الفـــاروق، ص ص ٤٥-٤٦، أبـــو سليمان الخطابي، **العزلة**، القاهرة: المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٩٩هـــ ص ٩٥، قدامة بن جعفـــر ، **الخارج وصناعته الكتابة**، شرح وتعليق: د. محمد حسين الزبيدي، الجمهورية العراقية، وزارة الإعلام والثقافة ـــ دار الرشـــيد للنشـــر ١٩٨١م، ص ٤٧٢، الحارث المحاسبي، **الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشـــت، القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٤، ص ١٠٦-١١٢، عبد الوهاب الشعراني، **تنبيه المغتربين** ، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ص ١١-٦٣- ٦٤، أبن الجوزية، **تلبيس إبليس**، صححه: إدارة المطبعة المنيرة، القاهرة، مكتبة المتنـــبي،د، ص ١٢١- ١٢٣، الغزالي، **الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين**، على هامش تنبيه المغتربين، القاهرة: إحياء الكتب العربية، د. ص ٤١-٤٢، الغزالي، الحلال والحرام سلسلة **إحياء علوم الدين**: تحقيق محمد مصطفى أبو العلا ، القاهرة: مكتبة الجندي الحديثة، ١٣٩٤هـــ ١٩٧٤م، ص ١١٨ وما بعدها، الشرف المرتضى، **مسألة في العمل مع السلطان**... نشر وتقديم : ولفريد مادلوفغ: ترجمة رضوان السيد، مجلة **الفكر العربي**: بيروت: معهد الاتحاد العربي، العدد (٣) السنة ٣، أكتوبر ـــ نوفمبر ١٩٨١، ص ص ٢١٠-٢١٣.

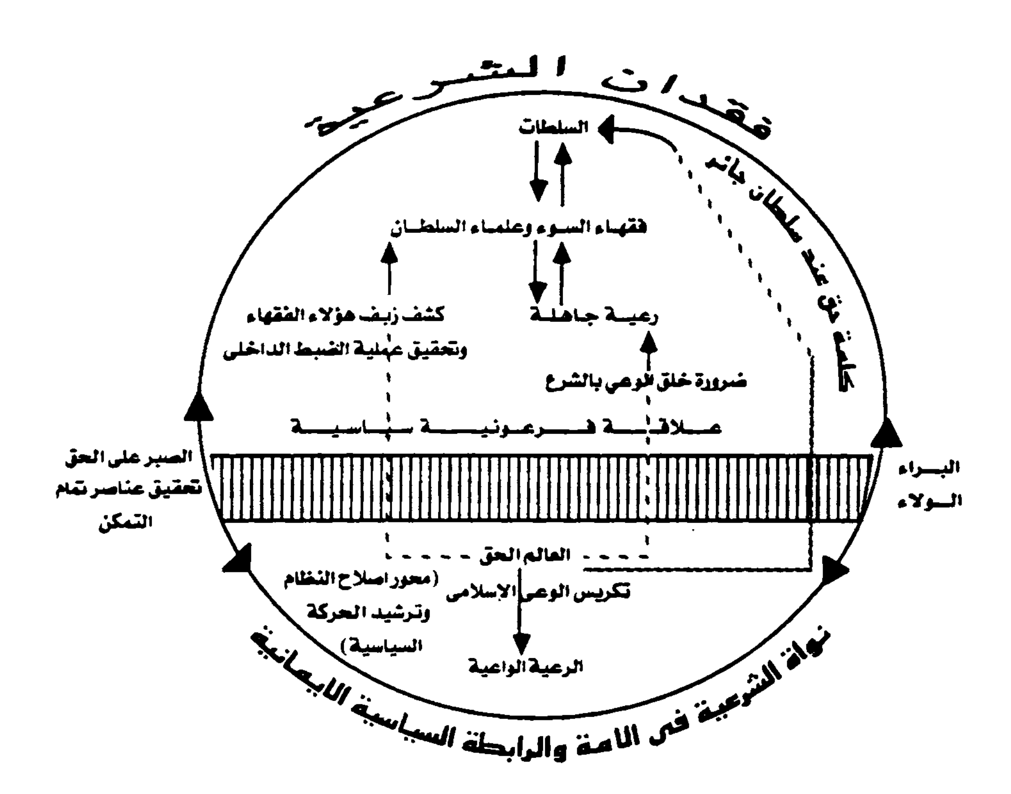
[4] الشوكاني، **طلب العلم وطبقات المتعلمين، أدب الطلب ومنتهى الإرب**، د.م، ن دار الأرقم، د.ت، ص ص ١٠٢-١٠٤.

[5] أنظـــر أبو عبد الله بن قيم الجوزية، **الفوائد**، القاهرة: بمكتبة المتنبي، د.ت ، ص ٦١، الشعراني، **مرجع سابق**، ص ٦٢، ابن رجـــب الحنبلي، فضل علم السلف، **مرجع سابق**، ص ٥١ وما بعدها، أبو بكر الأجري، **مرجع سابق**، ص ٤٩، محمد الغزالي، **سر تأخر العرب والمسلمين**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٥هـــ ١٩٨٥م، ص ص ٥٢-٥٣.

[6] أنظـــر نمـــاذج هامة لوظيفة العالم وممارسته على مقتضاها وشروطها: الإمام مالك، **رسالة الإمام مالك إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد ووزيره يحيى بن خالد البرمكي**، القاهرة: مطابع النشر العربي، د.ت ص ص ٤-١٢٤، أنظر أيضا رسالة الإمام سفيان الثوري إلى الخليفة هارون الرشيد عند توليه الخلافة في :أبو القاسم علي بن بلبان المقدسي، **المقاصد السنية في الأحاديث الإلهية**، تحقيق: محي الدين سنو، د. محمد العبد الخضاواي، بيروت: مؤسسة علوم القرآن ١٩٨٣، ص ص ٤١٦ – ٤٢٠. أنظر كذلك رسالة القاضي أبي **يوسف** إلى الخليفة هارون الرشيد مقدمة كتابه، الخراج، **مرجع سابق**، ص ص ٣-١٨، أنظر كذلك في نماذج هامة لوظيفة العالم في الأمة، عبد العزيز البدري، **الإسلام بين العلماء والحكام المدينة المنورة** ، منشورات المكتبة العلمية ١٩٦٦، ص ٦٨ وما بعدها، محمد سليمان ، **كتاب أخلاق العلماء**، القاهرة: د.ن ، د.ت، ص ٢١ وما بعدها.

ويوضح الشكل التالى :-

محورية وظيفة العالم السياسية
ودوره الكفاحى فى عملية الاجتهاد والتغيير



ثالثا : الرعية (المفهوم والوظيفة)

أشـــار الـــباحث فيما سبق إلى أن الخليفة قد يسمى الراعي، وأن العلماء يتجهون بوظيفتهم السياســـية إلى الرعية أساسا، فالرعية بذلك إنما تشكل العنصر الثالث في الرابطة السياسية الإيمانيـــة، والـــرعية بمعنى المرعية أي الملاحظة والمنظور إليها نظر الرعية والمحافظة والصـــيانة[1]، فيكـــون معـــنى الراعي المسؤول عن الرعية والمحافظة عليهم واعتبارهم موضع رعايته وملاحظته ومسئوليته.

ويقـــول النبي ﷺ "ما من عبد يسترعيه الله يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم عـــليه الجـــنة"[2]، وهـــي جوهر العملية السياسية من حيث إن السياسة تعني وفق الرؤية الإسلامية علم إدارة شؤون الرعية ورعايتها، وقد قرر الإسلام داخل هذا المفهوم مسؤولية الحـــاكم عـــنها بـــل أمامها وأمام الله الذي يراقب أعماله بقول الرسول ﷺ "ألا كلكم راع وكـــلكم مســـؤول عن رعيته"[3]، وهو بذلك يضفي على معاني السياسة مضامين أخلاقية وقيمية كما يعطي لها شمولها، ذلك أن السياسة بمفهوم الرعاية ليست بذلك إلا مفهوما كليا شاملا يتضمن رعاية الأب لرعيته وأهل بيته والمرأة لرعيتها ..إلخ.

---

[1] في اللغة "رعى يرعى رعاية بمعنى نظر بعين الخير والمصلحة إنسانا أو شيئا، ومن ذلك قولهم رعاك الله، وربما كان الأصل اللغوي في اشتقاق هذا المعنى من رعى الغنم والماشية لأن الراعي يحفظها ويلاحظها وهي ترعى الكلأ والرعية تطلق على الفرد كما تطلق على الجماعة".

أنظر المعاجم اللغوية السابقة، مادة: رعي.

وقد ورد المعنيان في القرآن الكريم فمن المعنى الأصلي "كلوا وارعوا أنعامكم" ومن المعنى المشتق "والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون" وهو رعاية العهد والأمانة.

وقد أطلق النبي لفظ راع على كل مسؤول "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

أنظر محمد إسماعيل إبراهيم: قاموس الألفاظ القرآنية، **مرجع سابق**، ص ١٤٧-١٤٨.

أنظر في مفهوم الرعية ودلالته، عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة في علم البيان** ، تحقيق: محمد رشيد رضا، القاهرة: دار المنار، ط٥، ١٣٧٢هـــ ص ٨٤ وما بعدها.

أنظر أيضا ابن الخطيب حيث اعتبر ودائع الله تعالى قبل الإمام كما يجب عليه أن ينتهز كل فرصة ليتعهدها بالموعظة والإرشاد. أنظر ذلك في:

د. وداد القاضـــي، جوانب من الفكر السياسي للسان الدين ابن الخطيب مجلة **الفكر العربي**، بيروت: معهد الإنماء العربي، العدد (٢٣) السنة (٣) أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٨١، ص ١٨٤.

ويقول الماوردي، أن الرعية ".. أمانات الله التي استودعه حفظها (أي الإمام) واسترعاه القيام بها... وهم منهم بمنزلة ولي اليتيم المندوب لكفالته والقيم بمصالحه ، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة أن يقوم لله، ويصلح لله ويحفظ أمواله، كذلك مكانه من رعيته في القرب عنهم والنظر لهم والقيام بمصالحهم فإن النفع بصلاح أحوالهم عائد عليه والضرر متعد إليه فلن توجد. استقامة ملك فسد فيه أحوال الرعايا...".

أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك "في سياسة الملك، تحقيق : د. رضوان السيد، مجلة **الفكر العربي**، بيروت: معهد الإنماء العربي، العدد (٢٣) أكتوبر ١٩٨١م، ص ٢٢٠.

[2] متفق عليه، وفي رواية فلم يحطها بنصيحة لم يجد رائحة الجنة وفي رواية لمسلم "ما من أمير يلي أمور المسلمين ثم لا يجتهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة".

أنظر في تخريج الحديث: محي الدين زكريا يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ١١٩.

[3] ونـــص الحديث:"فكلكم راع مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته والمـــرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

متفق عليه رواه ابن عمر رضي الله عنها.

المرجع السابق، ص ١١٩.

وهذا الفهم للرعية إنما يشكل تحفظ واختلافا عن الترجمة التي تعني بالرعية ".. أن علاقة المواطن بالنظام هي علاقة خضوع لا يمكن التأثير عليه وإنما يتأثر به ويخضع له..".

بل يعد مصطلح "الرعية" من مصطلحات الفكر السياسي والذي استخدم في مواضع متعددة في التراث السياسي الإسلامي، فقد استخدم تعبير الرعية بمعنى المحكومين، والتأكيد على خصوصية المفاهيم الإسلامية وافتراقها عن مفاهيم الحضارة الغربية إنما يرفع خطأ طرأ على اللفظ في العصر الحديث من عناصر دخيلة شوهت معناه عن طريق الترجمة مما أحدث التباسا وانحرافا في المعنى ارتد أثره إلى الوراء، فلحق بالنصوص القديمة ففهمها الذين التبس عليهم الأمر في ضوء اللفظ الأجنبي ومعانيه المختلفة عن معنى الأصل العربي[1].

ويرتبط مفهوم الرعية بما يمكن تسميته "بالمواطنة" أو "الجنسية" وهي مفاهيم ارتبطت بدورها بمفهوم الدولة القديمة، والتصور الغربي لعناصر الدولة، حيث اقتصرت هذه المفاهيم على حدود الدولة القومية ووجدت تفسيرها في أهم الأسس التي يستند إليها هذا المفهوم، وهو أمر يعني مراجعة كل تلك المفاهيم في ضوء مفهوم الأمة في الرؤية الإسلامية وبما يشكله من نسق يمكن القياس عليه، ويزكي استخدام مفهوم الرعية على الرغم من تلك الاسقاطات السلبية المعاصرة على معانيه ودلالته، حيث يشكل مفهوم الرعية آفاقا رحبة بارتباطه بمفهوم الأمة بحيث يمكن التمييز بين جماعات داخلية فيها (أي الأمة) سواء تلك التي تعد رعية بمقتضى الإيمان والعقيدة، أو تلك التي ترتبط بالأمة بعهد ذمة تستند إليه في رعويتها للدولة أو عهد أمان يرتبط بنوع ثالث يدخل في رعوية الأمة والدولة محققا لها أهم حقوقها في الأمان والنصرة مطالبا لها بالواجبات التي تحافظ على كيان الأمة وعقيدتها الأساسية[2].

كذلك فإن مفهوم الرعية قد يرتبط بمفاهيم معاصرة مثل الأقلية ودورها وتوصيفها في مجتمع الرابطة السياسية، وهو أمر صادف تشويشا وتلبيسا ــ تحت ضغوط الواقع المعاصر ــ مما أدى إلى تشويه يوجب مراجعة هذه الاتجاهات، حيال قضية الأقلية وما أسمي "بالتكامل القومي" أو "أزمة الاندماج" أو ما أشيع من دلالات حول "بناء الأمة"[3].

---

[1] ذلك أن اختيار كلمة الرعية لترجمة Sujet الفرنسية (وبالإنجليزية Subject) أمر يجب مراجعته حيث تفيد في الفرنسية معنى آخر وهو المحكوم في البلاد المستعمرة الخاضع خضوع المقهور للحاكم الفاتح لبلاده في مقابل المواطن Citoyen الذي هو أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح المستعمر.

وهذا كان الفرنسي ــ مثلا ــ يعتبر الجزائري Sujet Fransais رعية فرنسية وتابعة في حين ينظر إلى الفرنسي على أنه مواطن فرنسي Fransais Citoyen .

أنظر: محمد المبارك ، **نظام الإسلام والحكم والدولة**، بيروت، دار الفكر ٢، بل إن مفهوم الرعية على الضد من ذلك يرفض الاستبداد والظلم والخضوع كما سيتبين من العرض المتكامل لهذا المفهوم.

[2] حتى يتسنى الوقوف على مفهوم "الرعية" في الدولة الإسلامية فإن ذلك يقتضي تعدد الطوائف المختلفة التي تقيم على إقليمها ، باعتبارها تكون في مجملها عنصر الرعية فيها.

والرعية وفق هذا التصور تنقسم إلى طائفتين رئيستين كما أصلت لذلك كتب الفقه الإسلامي: مسلمين وغير مسلمين، وينقسم غير المسلمين في الدولة الإسلامية بدورهم إلى فئتين رئيستين: ذميين ومستأمنين وسيشير الباحث في موضع لاحق من الفصل القادم إلى تفصيل بصدد هذا الموضوع.

أنظر في تفصيل ذلك: د. فؤاد النادي، **نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة**: دار مرزوق للطباعة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ص ص ٢٠-٩٢.

[3] أنظر في مناقشة هذه القضية في موضوع لاحق من الفصل القادم عند الحديث عن الأقليات وأثر ذلك على الشرعية وفق فهمها الإسلامي في الواقع العربي المعاصر.

كما يتعلق مفهوم الرعية بمجموعة أخرى من المفاهيم شاع التعبير بها في التراث الفكري الذي ارتبط بالمسلمين مثل: العامة، والعوام والجمهرة والجمهور والجماهير[1].

وهو ما جعل هذا المفهوم يختلط في النهاية بمفهوم "المجتمع الجماهيري" أو "الشعبية" وما إلى ذلك من مفاهيم معاصرة. كما اختلط بمفهوم الشعب كأحد مكونات الدولة في الفقه الدستوري المعاصر والذي ينبع أساسا في إطار الفكر الغربي[2].

إلا انه على تعدد هذه المفاهيم التي تتعلق أو تختلط بمفهوم "الرعية" أو تلتبس به إلا أنها في معظمها رغم شيوعها لا تعبر عن حقيقة "الرعاية والحفظ والإصلاح وحقيقة دور الرعية التي تتساند أدوارها ومراكزها وتتكامل في تحقيق وظائفها" إلا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

ذلك أن الرعاية تشكل طبيعة العلاقة بين الراعي والرعية، باعتبار العدل متطلب أساس لتلك الرعاية والحفظ، ويرتبط بالطاعة من الرعية فالرعية ليست كما مهملا، أو في حالة الاعتماد الكامل على الغير (القائد ــ العالم) أو حشد غوغائيا ولكنها قد تقوم بدور الراعي بحكم الوظائف الموكلة إليها في تناسق كياني وحيوي لتحقيق أسس وشروط الرابطة الإيمانية السياسية.

محصلة القول إذن، أن موضوع الرعية والرعاية يعد من أهم الموضوعات في فقه علم السياسة في بنائه الإسلامي من حيث تحديد:

تعريفه وموضوعه بما يحقق أسس الرعاية ومقتضياتها وشروطها في الزمان والمكان بلوغا للمثالية الإسلامية وتحقيقا لكيان الرابطة الإيمانية السياسية.

حقوق الرعية:

تعتبر الرعية موضع استخلاف الإمام والعلماء ومسئوليتهم، يؤكد ذلك ما أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام "قل لملوك الأرض ينزلون جدب الأرض وينزلون الرعية خصبها ويشربون كدر الماء ويسقون الرعية صفوها فبي حلفت لئن نزلوا خصب الأرض وأنزلوا الرعية جدبها وشربوا صفو الماء وسقوا الرعية كدر الماء لأناقشنهم الحساب الذرة والشعيرة"[3].

وهو ما يؤكد أن للرعية حقوقا وجب مراعاتها كلها تنصرف إلى الرعاية والحفظ، فالرعية على نوعين خواص وعوام "فينبغي أن يكون التفقد لأحوال الخواص أكثر لأنهم كالأدوات والآلات" ثم "ليعلم أنهم (أي الرعية) في منزلة ولده والحنو على الولد لازم وليبالغ في نصحهم ويريد لهم ما يريد لنفسه فإن لم يفعل فقد غشهم: فإنه ورد عن معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أيما وال ولى شيئا من أمتي فلم ينصح لهم ويجتهد لهم كنصحه وجهده لنفسه كبه الله على وجهه يوم القيامة في النار" وروى عبد الرحمن بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "أيما راع استرعى رعيته فلم

---

(1) أنظر في مفهوم العوام وما يرتبط من خصائص:

سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي، **مرجع سابق**، ص ص٤٧-٥٢ وفي مفهوم الجمهور:

د. عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ط٣، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥، ص ص ٣٧٦-٣٨١.

(2) أنظر في مفهوم المجتمع الجماهيري وحدوده:

د. حامد ربيع، محاضرات **الرأي العام**، ألقيت على طلبة السنة الرابعة ، غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٥-١٩٧٦.

(3) ابن الجوزي، **الشفاء في مواعظ الخلفاء**، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم الإسكندرية، دار الدعوة، ١٤٠٥هـ ص ٥٨.

يحفظهـــا بالأمانة والنصيحة ضاقت عليه رحمة الله التي وسعت كل شيء..." وعن عائشة رضـــي الله عـــنها قالت :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "اللهم من ولي من أمـــر أمـــتي شـــيئا فشق عليهم فاشقق عليه ومن ولى من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"[1]. ومما ينبغي اعتماده الإحسان إلى الرعية...

وينـــبغي أن يســـهل الســـلطان الإذن للعوام وأن يقعد لهم في وقت، فإن علم النواب بذلك يكفيهـــم الإذن لـــلعوام .. وليعلم السلطان .. أن نصح الرعايا يورث في الأرض الخصب وأن غشه للرعايا وجوره يورث الجدب"[2].

---

[1] رواه مسلم، النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ١١٩.

[2] **المرجع السابق**، ص ص ٦٠-٦٤.

أنظر كذلك تأصيلا لفكرة الرعية وواجباتها:

بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، **مرجع سابق**، ص ص ٦١-٧١.

أنظر: الماوردي، الأحكام...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥-١٦.

فمن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن واجبات الخلافة إنما تعد حقوقا للرعية، بينما واجبات الرعية إنما تعد حقوقا للخليفة والعلماء، وهـــو أمـــر يجعل من التكافل السياسي الوظيفي بين عناصر الرابطة الإيمانية السياسية نسقا مرغوبا وشرطا هاما لتحقيق صفة الارتباط بين تلك العناصر.

أنظر في مفهوم الرعية وغشها واعتبار ذلك من الكبائر: الذهبي، **الكبائر**، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـــ ص ص ٥٥-٥٨.

وتأكيد بعض العلماء على أهمية نصح الرعية ".. ما أعلم شيئا بعد الإخلاص لله افضل من نصيحة الولي لرعيته".

أنظر في هذا:

محمـــد بـــن منصور بن حبيش الواعظ المعروف بان الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، باب "فضل السياسة من أرباب الرياسة" مجلة **الفكر العربي**، العدد (٢٣) السنة (٣) بيروت: معهد الإنماء العربي أكتوبر ـــ نوفمبر ١٩٨١، ص ٢٣٤.

أنظـــر في مفهوم الرعي والرعية وتحقيق معنى الرعاية والإشارة إلى حقوق الرعية باعتبارها واجبات على الإمام أبو يوسف، الخراج، **مرجع سابق**، ص ص ٣-١٨.

لاحـــظ ما نقله ابن رضوان عن ابن حزم فيما يلزم الإمام من أمور الإمامة وكيف أنها تعد بدورها حقوقا للرعية يجب قيامه بها والحفـــاظ عليها ، وحفظ الأمة عموما وعقيدتها، وأنظر كذلك الباب الذي أفرده في "الرفق بالرعية وسياستها وتأمين السبل وما يلحق بذلك..".

"فلا ينبغي للمدير أن يتخذ الرعية مالا وقنية ولكن يتخذهم أهلا وإخوانا ولا يرغب في الكرامة التي ينالها من العامة كرها ولكن في التي يستتبعها الأثر وصواب التدبير..".

أنظـــر: أبو القاسم بن رضوان المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: د. على سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٤٠٤هـــ ، ١٩٨٤م، ص ٢٦٢، ص ٣١١ وما بعدها.

أنظر: ابن الأعرج، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤-٢٧.

وتعبر الخلافة الراشدة في خطبها ورسائلها عن اهتمام فائق بالرعية وحقوقها وبما يجعل مفهوم الرعية والرعاية مضادة للاستبداد والخضوع.

أنظر على سبيل المثال:

د. محمد أحمد عاشور (جمع وتحقيق وتعليق) ، **خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ووصاياه**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٥ هـــ، ١٩٨٥م، ص ص ٢٦-٢٧.

وهو يقدم خطبتين بصدد فيهما حقوق الرعية وواجباتها، أنظر أيضا ص ٣٢-٣٣-٣٤-٤٣-٥٢-٦٢-٦٦.

ويتحدث عن أهم الشروط في صلاح ولايته ورعيته "... إلا وأني ما وجدت صلاح ما ولاني الله إلا بثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بما أنزل الله، إلا وأني ما وجدت صلاح هذا المال إلا بثلاث: أن يؤخذ من حق، ويعطى في حق، ويمنح من باطل، ألا وإنما أنا في مالكم كوالي اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت بالمعروف.." **المرجع السابق**، ص ٨٥.

أنظر أيضا:

علي بن أبي طالب ، **نهج البلاغة**، تحقيق: الإمام محمد عبده، القاهرة: دار الشعب، د.ت، ج٥، ص ٣٣٣-٣٤٨.

في عهده إلى الأشتر النخعي. أنظر تحليلا له:

د. إبراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، **الإسلام وأصول الحكم عند الإمام علي** (ر) ، دراسة وتحليل لكتابه (ر) إلى الاشتر النخعي حينما ولاه حكم مصر، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٩.-

الرعية الواعية وواجباتها:

الرعية بذلك كمفهوم أنها تقوم بدورها الهام في وظيفة الأمة عقيدية كانت أم استخلافية[1]، وتشكل ترجمة حركية واعية وتجسيدا للرؤية الإسلامية لمفهوم الإنسان وحركته، من حيث أنه لا يمكنه من تلقاء نفسه ودون سند إلهي أن ينشئ نظاما حياتيا صالحا ومنظومة فكرية سليمة وإيجابية يمارس بها استخلافه على الأرض وحمله الأمانة التي أنيطت به.

الرعية الواعية وفق هذا التصور إنما تتحرك في كل عمل بكونه عملا إيمانيا من حيث أنه محصــلة تعقــل موقفي واع وملتزم بالاهتداء تشكل العقيدة القاعدة والأساس البنائي الذي يقــوم عــليه، ويصير كل عمل من قبل الرعية بمفهومها الواسع ــ فرديا كان أو جماعيا يــتقيد بهذا الشرط، وهذا ما يفرض على الأفراد والجماعة (الرعية) أن تبذل أقصى الجهد فــي تجســيد وضــبط المســار الإيماني للفكر والعمل في ضبط كل أشكال الفهم وأنواع التصورات في الحياة الإسلامية.

والــرعية فــي إطــار حركتها تلك، ترى إن حياتها من أجل أداء مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتجسد في عملية الاهتداء والهداية ومن ثم فإنها تطالب ــ وفق عناصر وعيهــا وتكوينها الحضاري المرتبط بالإسلام ــ بالمجتمع الإسلامي باعتباره وسيلة لهداية الإنسان وحماية إيمانه، وكوسيلة لإيجاد الشخصية الإنسانية المهتدية في مجتمع مهتد تقوده قيادة مهتدية تحمل معه الهداية إلى البشرية عامة.

إن الــرعية الواعية ــ بمنطلق المخالفة ــ ووفق معاني الأمة وحقيقة التوحيد ومرضاة الله والــتزامها بالمصــالح الشــرعية ليست حركة فئوية من أجل فئة محددة من الناس عرقية كــانت أو عنصــرية أو قبــلية أو شعوبية أو طائفية أو قومية من حيث تجسيدها للمصالح والمنافع.

وهــي أيضــا تــتجاوز إطار الأفكار أو الشعارات للتمكن من قيادة الجماعات والسيطرة عــليها: كالــثورية والعــنف الــثوري، والديمقــراطية وروح الجماهير، والإرادة الشعبية والمجــتمع الجماهيــري لأنهــا تعي وفق الدور الشرعي المناط بها، إن كل ذلك نوع من ركوب الموجة العالية للحصول على ثقة الجماهير وضرب الاتجاهات المعارضة وتصفية الخصــوم، وهــي تعــي أن هذا الدور إنما يكمن ــ في تكوينها الحضاري ــ في تطبيق الشرعية وإنجاز الشرعية.

--توفيق الفكيكي، **الراعي والرعية**، شرح عهد الإمام علي عليه السلام الموجه إلى مالك الاشتر حين ولاه مصر، بغداد، مطبعة أسعد، ١٣٨٢هـ ، ١٩٦٢، ص ١٧٥ وما بعدها.

[1] يحدد الماوردي أهم وظائف الرعية في واجبين: النصرة والطاعة (... ووجب له (أي الإمام) عليه (أي الرعية) حقا الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدله، والثاني نقص في بدنه ..) أنظر الماوردي، **الأحكام**، ص ١٧.

أنظر أيضا في نصيحة السلطان ولزوم طاعته: أبو عمر بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب **العقد الفريد**، شرح وضبط، أحمد أمين وآخرون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة و النشر، ١٣٥٩هـ ١٩٤٠م، ج١، ص ص ١١-١٣.

ويحصر ابن جماعة في تجميع واجبات الرعية ووظائفها في عشر مقابل واجبات السلطان العشرة والتي سبق الإشارة إليها (بذل الطاعة له ظاهرا وباطنا ــ بذل النصيحة له سرا وعلانية ، القيام بنصرته باطنا وظاهرا، أن يعرف له عظيم حقه وما يجب من تعظيم قدره، إيقاظه عند غفلته وإرشاده عن هفوته، تحذيره من عدو يقصده بسوء، إعلامه بسيرة عماله، إعانته على ما تحمله من أعباء الأمة ومساعدته على ذلك بقدر الممكن، رد القلوب النافرة عنه إليه، الذب عنه بالقول والفعل).

أنظر: ص ص ٦١-٦٤.

وهي في وعيها بذلك تعد رعية راعية " ألا كلكم راع وكلم مسؤول عن رعيته"[1] وتخرج فـــي حدهـــا عن الغوغائية الحشدية[2]، وتعي عناصر تشكيل الرضا والكاذب، وتدرك أن الطروح من قبل السلطة غير الملتزمة بالشرع، أو من خارجها من فئات لا تؤمن بحاكمية الشــــرع ليست إلا طروحا وقتية في مجالات التنافس والصراع على السلطة كما تتمثل في أشكال الدعايات الإعلامية ــ لا الدعوة ــ في مجال الصحافة والاقتصاد والسياسة.
إن الـــرعية الواعية هي حالة نوعية وليس مجرد كم يقاس المجتمع بمقياسه ذلك أن أعداد الـــناس الكـــبيرة مـــا هي إلا غثاء كغثاء السيل حين تكون ضالة، وكثرة العمران لا تكون بكثرة الناس بل بقيام الدولة بالعدل في ظل الهدى المتكامل، إن كثرة الناس ليست هي التي تشـــكل المجتمع أو تكون الدولة فقد تكون مجرد حشد قطيعي غوغائي وتكون الدولة سلطة تعســـفية انـــتهازية (فَاسْــتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ)[3]. وحقيقة الأمر، أن نوعية الناس هي أحد العناصر الأساسية في تكون المجتمع المسلم.
والرعية الواعية عليها أن تفقه أن إمكاناتها التي لديها ــ على تفاوتها من رعية إلى أخرى ــ هـــي مـــناطات الأمانة التي سوف تسأل عنها وبحيث تستطيع أن تحقق استخلافها حتى في وسط جماعة لا تشاركها أي أداء إيماني وحتى في جو مناقض لإيمانها ماديا أو معنويا أنهـــا تؤمـــن ألا تكون وحيدة (وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَـــلٍ إِلَّـــا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ)، وهي كرعية مطالبة بأن تجعل حياتها تدور مـــع الهـــدي حيـــث دار وأن تعمل لتنظيم حياة الناس وإنارتها به، وتميزها عن الآخرين مـــرهون بقدرتهـــا عـــلى الإحســـان فـــي العمل وبثباتها الإيماني ... فالأصل في العلاقة بالآخـــرين ــ من وجهة النظر الإسلامية ــ أنها أخوة ملتزمة مهتدية وليست تضامنا حرا بـــلا تأســـيس أو عقيدة " رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ "[4] وهي متجهة نحو مرضاة الله (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ)[5].
وهـــي تفقـــه حقيقة التغيير وطبيعته ومقتضياته[6] " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ "[7].
وجوهـــر وعـــي الرعية كذلك يكمن في إدراكها لوظيفتها السياسية وبالرجوع إلى دلالات النصـــوص المتعلقة برعاية الأمة وقيادتها وبتبليغ الدعوة فإن الرؤية الإسلامية تقضي بأن المجتمع الإسلامي مجتمع سياسي لا يتمكن من التحرك إسلاميا إلا ككيان سياسي ذي قيادة سياسية.
كمـــا أن مـــنظومة الـــتكاليف الشرعية تقتضي بان الأصل في كل فرد مخاطب بالرسالة الإســـلامية أن يكـــون سياســـياً أو رجل دولة وأن يعد لذلك وأن ينشأ على ذلك، فالعملية الـــتربوية هي في أصلها عملية سياسية، بكونها تقصد في الأصل إلى إعداد "رجل الدولة"

---

[1] د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية..، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٠١.
[2] أنظر في ذلك المرجع السابق، ص ٤٩، ١٩٠.
[3] الزخرف/ ٥٤.
[4] الفتح/ ٢٩.
[5] البينة/ ٨.
[6] أنظر في تفصيل ذلك: جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٦٠.
أنظر أيضا : الفصل الثاني من الباب الثاني حول: منهاجية التغيير.
[7] الرعد/ ١١.

أي السياســـي المؤمن الذي يتمكن من رعاية شؤونه والمشاركة في رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج بأدائه الإيماني المتجه نحو مرضاة الله.

والـــرعية الفـــرد عـــلى ذلك لا ينظر لنفسه بكونه عبدا للمجتمع بل هو عبد الله يفقه بذلك حقيقة الولاء للعقيدة ومن ثم ولاءه للمجتمع إلا بمقدار ما تتمثل العقيدة في هذا المجتمع.

والأمـــر بالمعـــروف والـــنهي عن المنكر في الحياة الإسلامية ليس إلا شكلا أو وجها من أوجـــه التطـــبيق العملي لهذه العلاقة بين الفرد والجماعة وهي في جوهرها يمارسها الفرد باعتـــباره شخصـــية مكـــلفة وتمارســـها الجماعة في المجتمع كما ترعاها القيادة وتصون مـــناهجها وتدابيـــرها .. ولذلك فإن الرعية الفرد وفق هذا الدور ليس مسحوقا تحت وطأة المجتمع ولكنه يمارس دوره فيه ورقابته عليه في ضوء علاقته بخالقه.

والاهـــتمامات السياسية في الحياة الإسلامية اهتمامات عامة تخص كل مسلم وتتعلق به كما تخص مواقع الحكم.

إن كـــل مسلم في أي موقع من مواقع الحياة مطالب بالاهتمام بشؤون المسلمين اهتماما يصل به إذا اســـتطاع إلى مستوى رجل الدولة، ورجل الدولة في الرؤية الإسلامية هو الذي يبلغ اهتمامه بـــأمور المســـلمين مبـــلغا يجعله قادرا على التأثير في مجريات الأمور، إسلاميا بتحريك كيان الأمة نحو مواقع القيادة، في مسيرة البشرية بعد إنجاحها في تطبيق الإسلام.

وهـــذا الوعي والإدراك غير مشروط بوصوله إلى مواقع الحكم، بل هو مطالب بهذا أينما كـــان موقعـــه، فالرؤية الإسلامية لا تفصل بين الارتباط الإسلامي بالخالق سبحانه وتعالى وبـــالعقيدة والشـــريعة وبيـــن الممارسة الفعلية للسياسة "أي رعاية شؤون الأمة، بل ترى الـــربط واجـــبا ضـــروريا ومحـــددا بالشـــرع فكرة وطريقة وأن كل عمل متعلق بالآخر وبالوصف الشرعي لكل فعالية[1].

وكـــل عمـــل سياســـي يقع في حد مفهوم السياسية والرعاية في الرؤية الإسلامية إنما يجد تأسيســـه فـــي محتوى التكليف ذلك أن "الحقيقة الدينية في الإسلام وإن انطلقت من العقيدة كأســـاس لها، إلا أنها (أي الحقيقة) ليست عنصرا روحيا محضا بل يتسع مفهومها وبصفة أساســـية ليشـــمل مـــبادئ التكاليف والغاية القصوى المحددة منها بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان يؤول إلى أن يكون عبادة وفي مقدمتها النشاط السياسي[2] فالنشاط السياسي إذن من العبادات لدخوله ــ بهذا المعنى ــ في مفهوم الحقيقة الدينية في الإسلام، كعنصـــر جوهري، وهو ما أدركه ابن تيمية "فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله"[3]، ثم تتقرر مسئوليته عن كافة وجوه نشاطه وحركته[4]. ويصير من أهم واجبات الرعية أن تدافع عن حقوقها[5].

---

(1) أنظر في هذه الأفكار بصورة أساسية، د. عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية، **مـــرجع سابق**، ص ص ٢٠٢-٢٠٣.

(2) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي ، في السياسة والحكم، **مرجع سابق**، ص ١٠٢-١٠٤.

(3) أنظر : ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، القاهرة: دار الشعب، د.ت ، ص ١٨٦.

(4) حديث نبوي ونصه "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع، عن جسده فيما أبلاه، وعن عمره فيما أفناه وعن ماله مـــن أين اكتسبه وفيما أنفقه وعن علمه كيف عمل فيه" أنظر يوسف بن عبد البر ، جامع **بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، القاهرة، دار الأرقم ١٩٧٨، ج٢، ص ٢.

(5) سنولي تفصلا للارتباط بين فكرتي الحق والواجب في البحث الخاص ببناء النسق القياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلاقة ذلك بالواقع العربي المعاصر.

موقع الرعية غير المسلمة من الرعية المسلمة:

وفق عناصر التأصيل لمفهوم الرعية الواعية يبقى الحديث عن نقطة أساسية أخرى، وهي الخاصة بشمول مفهوم الرعية لكل عناصر المجتمع السياسي، فإذا كان الحديث عن الرعية المسلمة المهتدية موضع التأصيل السابق، فإنه في الحقيقة يمتد ليشمل ــ وإن كان يميز ــ ما يمكن تسميته بالرعية من غير المسلمين (ذميا كان أو معاهدا) وهو بذلك يستوعب مفهوم المواطنة بكل إيحاءاته ولكنه يحقق الضبط الواجب له من حيث تأسيس الدولة بناء ومقصدا على العقيدة بما يوجب التميز بين الرعية المسلمة والرعية غير المسلمة، وهو تمييز يحسن ألا يعرض كما درج على ذلك الفقه الغربي خاصة الاستشراق، في عدم اعتباره رعية أصلا أو افتقاد لصفة المواطنة، أو على أحسن الأحوال هو "رعية" من درجة دنيا في الدولة الإسلامية، بل إن هذا التصور والمنهج المستخدم في دراسة هذا الموضوع أدى إلى سوء فهم كبير لموضوع الأقليات برمته، "بل يبرز التأسيس العلماني للمجتمع والشرعية انطلاقا من هذا التحليل".

والأمر على خلاف ذلك، يعود تحريره وعدم الخلط فيه إلى وثيقة، أو عهد الدولة الإسلامية الأولى[1]، فهذا الدستور قد اختلف عن القرآن وإن لم يخالف روحه ومبادئه "ورعيه هذه الدولة لم تقف عند" الجماعة ــ الأمة ــ المؤمنة "بل كانت" رعية سياسية ، اتخذت من المعيار السياسي ميزانا حددت وميزت به الرعية من الأغيار... فهي شملت إلى جانب الجماعة "المؤمنة" بالإسلام سكان (يثرب) ومن حالفهم وأولادهم وتبعهم ولحق بهم، بمن فيهم من العرب الذين كانوا قد تهودوا أو من الأعراب الذين "أسلموا" ــ بمعنى أنهم انخرطوا في الرعية السياسية ــ ولما يدخل "الإيمان" بالدين الإسلامي بعد إلى قلوبهم "وكذلك ضمت هذه الرعية السياسية "الذين نافقوا النبي والمؤمنين فاظهروا الإسلام واستتروا كراهية الإيمان بالدين الجديد" ولقد استخدم هذا الدستور مصطلح الأمة بمعنى الرعية السياسية وهو يعبر عن هذا البناء السياسي ــ الاجتماعي .. الجديد .. لقد نص على أن المؤمنين والمسلمين هم (أمة واحدة من دون الناس) فهم أمة الدين وجماعته المؤمنة به ــ ثم نص على (أن يهود بني عوف ومن ماثلهم من اليهود العرب) ــ أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم .. فقرر التسوية في "المواطنة وحقوقها وواجباتها بين هذه الرعية السياسية وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة".

إنها إذن دولة إسلامية، القيادة العليا فيها للمسلمين، والإطار الحاكم (الجامع المانع) في تحديد الرعية وتمييزها عن الغير.. لا يستبعد غير المسلمين الذين ارتضوا الحياة داخل هذه الدولة الواحدة فهم رعية واحدة ــ بالمعنى السياسي ــ يحكمها وينظم علاقاتها هذا الدستور.

و إذا كان هذا الدستور قد مثل القانون الأعلى الذي نظم الواجبات .. على الرعية والذي ضمن ما لها من "حقوق" فإنه قد استثنى "الظلم" و "الإثم" وقرر أنه لا حماية لظالم أو آثم حتى ولو كان من الرعية التي ارتضت الحكم بهذا الدستور.. فنص على (أنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم) ، و إذا كانت" يثرب " المدينة قد مثلت وطن الدولة التي حكمها هذا الدستور فلقد قرر هذا الدستور أن هذا الوطن حرم آمن لرعية هذه الدولة.. وقرر في ذات الوقت وفي نفس النص أنه لا حصانة لظالم أو آثم حتى ولو كان معتصما "بيثرب"

---

[1] أنظر في نص هذا الميثاق: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١، ص ٣٩-٤٧.

وعضوا برعية دولة هذا الدستور، فنص على (أنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم)[١].

ومن ثم يصير تأسيس المجتمع على الدين لا ينافي مطلقا المبدأ الأساسي القائم على التسامح تجاه المخالفين فيه من حيث إنه داخل ضمن أصل العدل بحيث لا يستقيم حكم العقل فضلا عن منطق الشرع أن يكون هناك عدل قائم بين المسلمين وظلم يمارسه الإسلام نفسه في دولته ولا سيما بين مواطنيه من غير المسلمين إذ العدل في شرعة الإسلام لا يتجزأ. وبحيث يرسي هذا مبدأ حرية العقيدة إذ لا يلزم الإسلام بعقيدة كرها لقوله سبحانه "قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ"[٢] وأساس العدل في الإسلام فيما يتعلق بالتسامح مع أنه لا يقوم على الفصل والتمييز بين مواطنين في المعاملات بل تحكمهم قاعدة تشريع عامة واحدة أكدها الرسول ﷺ فيما جاء في شأن المخالفين إذا دخلوا في عهد الذمة "فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين ولا أعدل ممن يساويك بنفسه في النصفة والحكم" بل إن مبدأ التكافل الاجتماعي في الإسلام بما هو قائم على أصول العدل فيه أن المخالف مشمول بحكمه كالمسلم سواء بسواء[٣].

فالدولة الإسلامية هي دولة عقود إن صح التعبير، يشكل "عقد الذمة" فيها قاعدة الأساس في التعامل السياسي مع غير المسلمين في الدولة الإسلامية .. "إلا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة"[٤].

خلاصة عن العلاقة بين عناصر الرابطة الإيمانية:

يبقى بعد ذلك أن الأمة وفق طبيعتها، والرابطة الإيمانية السياسية وفق عناصرها إنما تشكل مجموعة من الوظائف والأدوار الأساسية في القيام بوظائف الأمة بصورة أقرب إلى التداخل والتساند والتكامل وهي في تداخلها لا تختلط ببعضها البعض من حيث الأدوار الأساسية وأنه جمع بينها جميعا وحدة التأسيس ووحدة المقصد وفق الفقه المتكامل لكل مقتضيات التوحيد والتنوع الوظيفي في إطاره.

إن الأمر أقرب في تفسيره إلى ما يمكن تسميته بمبدأ التكامل الاجتماعي والسياسي الملزم في التشريع الإسلامي بين عناصر الرابطة الإيمانية السياسية، لما بين تلك العناصر من وحدة الغاية التي هي سبب الالتزام السياسي ذلك الالتزام الذي تترتب عليه المسؤولية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم (الراعي والرعية).

---

[١] محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ٥٩-٦٨.

هيئة تحرير ، نصوص ومقدمة، دستور دولة النبي في المدينة، مجلة **الحوار** العدد (٤) السنة الأولى، ١٤٠٧هـ، شتاء ١٩٨٦/ ١٩٨٧م، ص ١٧٧-١٨٢.

د. محفوظ إبراهيم فرج، **التشريع الإسلامي في مدينة الرسول** ﷺ القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٣، ص ص ١٩-٢٢.

د. محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٩-١٦٣.

أنظر أيضا في رؤية لموضوع الرعية غير المسلمة في الدولة الإسلامية من خلال ميثاق الرسول ﷺ

Sayed Barakat Ahmad, "Non-Muslims and the UMMA", **Studies in Islam**, XXIV, Autumn 3 , April, 1980, PP. 80-118.

W. Montgomery Watt, **Muhammad at Medina**, Oxford, 1956, PP. 221-225.

[٢] **هود**/ ٢٨.

[٣] د. فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٢١٦ وما بعدها ٢٤٦ وما بعدها.

[٤] أنظر في الأحاديث النبوية وتخريجها بصدد التعامل مع أهل الذمة والمعاهدين:

د. يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٧٧، ص ١٢ وما بعدها.

أمـــا مســـؤولية الحـــاكم فلأنـــه راع وكل راع مسؤول عن رعيته، وأما المواطنون فلأن مســـؤولية الحـــاكم عنه لا تلغي مسئولياتهم هي، حتى لو كان حاكمهم نبيا، لقوله تعالى: " فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ "[1].

وتفســـير مســـئولية الحـــاكم تجـــاههم تنـــبع من طبيعة عقد البيعة من حيث أنهم أصحاب المصـــلحة الحقيقـــة والطرف الأصيل، وهو وكيل عنهم ومن حق الأصيل أن يسأل النائب عنه فيما يتصرف في خالص حقه.

وعـــلى هـــذا يتأسس التكافل السياسي الملزم على وحدة المقصد وهو تكافل لا يعرف ذلك الفصـــل المطلق بين مفهوم "الحق والواجب" والمصلحة، بحيث تصير المصلحة الشرعية وفهـــم الصالح العام من خلالها هي أساس الالتزام السياسية في حق الراعي والرعية على السواء وهو منشأ المسؤولية المتبادلة[2].

وهـــو تكـــافل لا يعـــرف ذلـــك الفصل المطلق بين مفهوم (الحق و الواجب) سواء على مســـتوى الرعية الفرد أو الجماعة، من حيث يرى أن لكل حق واجب يلزم القيام به، وكل واجب له من الحقوق لا ينهض به بفقهها (فكرا وحركة).

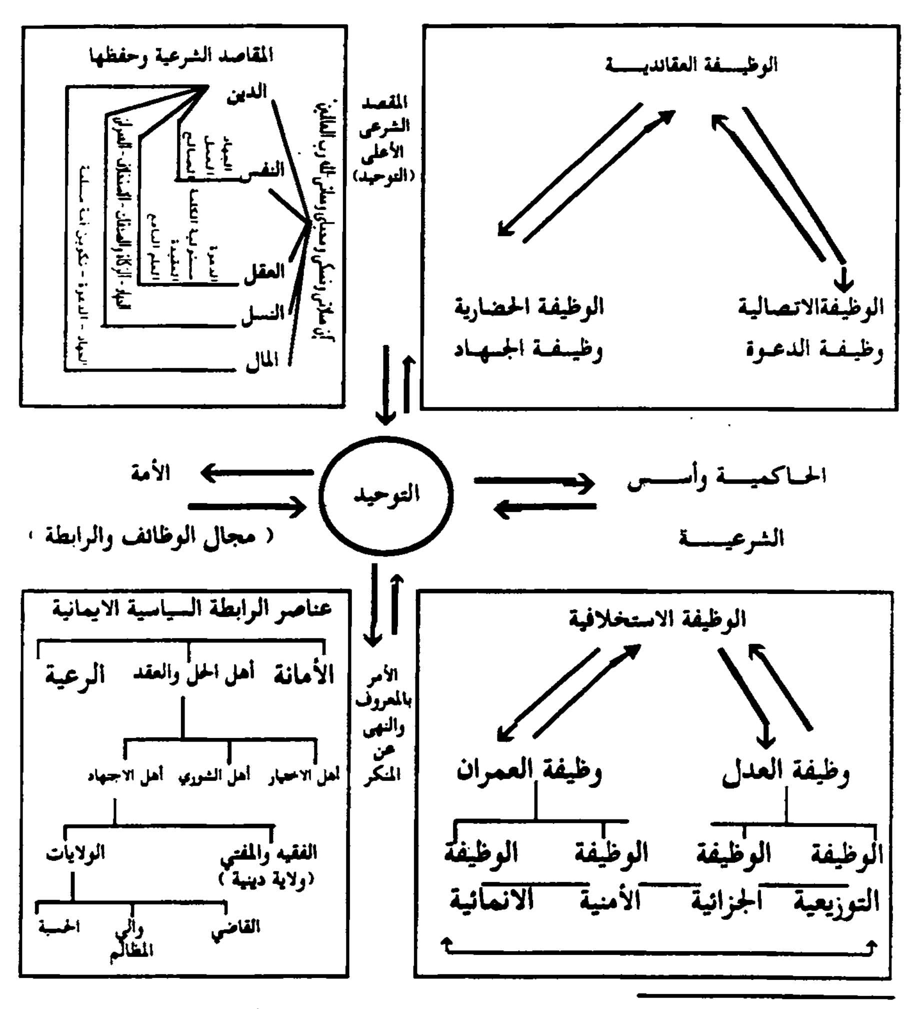
---

[1] الأعراف/ ٦.

[2] فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي...، مرجع سابق، ص ص ١٠٢-١٠٤.

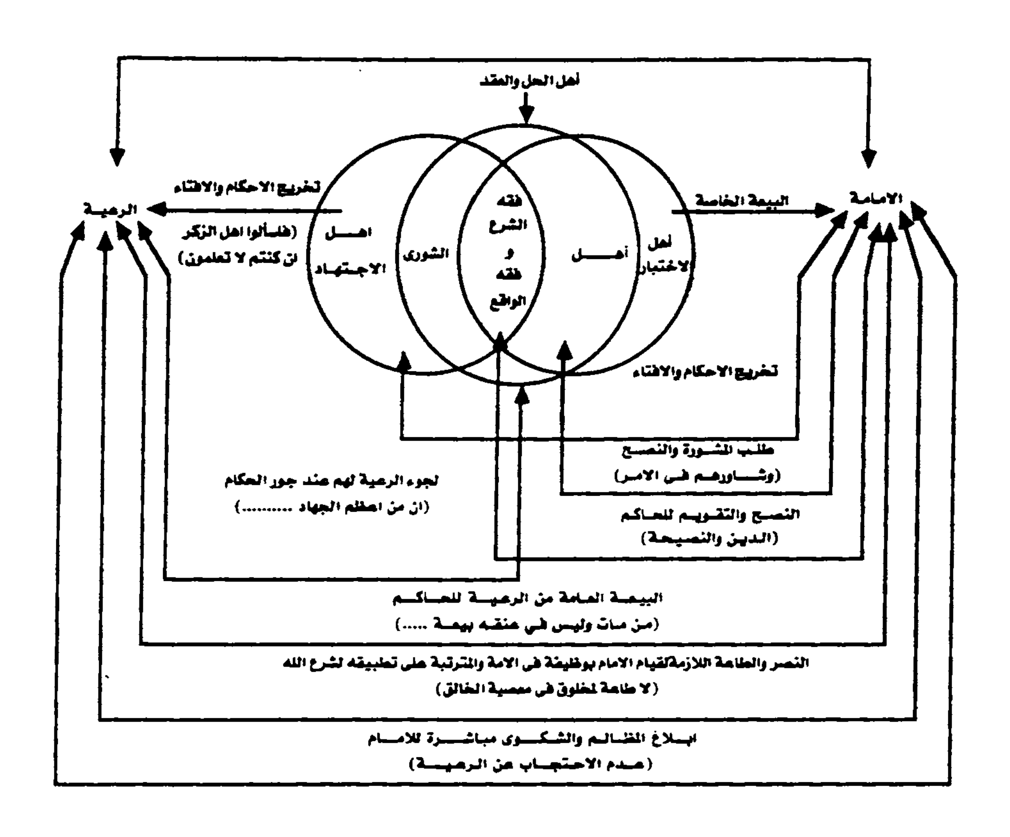
ومن هنا كان إرساء الفقهاء لقاعدة فقهية محكمة فى هذا المقام مؤداها « ان التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » [1] ، والمصلحة هى غاية الحكم وأساس «المشروعية » للولاية العامة ولكنها المصلحة المرسومة شرعا التى تتسم بالمشروعية من حيث لا تناقض نصا قاطعا أمرا (من كتاب أو سنة صحيحة) ولاتناقض مقصدا أساسيا من مقاصد الشرع ، ويوضح هذه القاعدة فى التكافل السياسى فى الوظائف والعناصر الشكلان الآتيان :

وظائف الامة والدولة الإسلامية ونسق القيم والمقاصد الإسلامية



(1) انظر : السيوطى ، الأشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٧٨ هـ ، ص ١٢١ .

عناصر الرابطة الإيمانية السياسية وتفاعل وظائفها



المبحث الثاني
العلاقة الفرعونية السياسية

تشـــكل الـــرابطة السياسية الإيمانية من حيث تعريفها وخصائصها ومقاصدها إطاراً هاما لـــلحركة السياســـية وإمكانيـــة التحـــليل والتفسير بل والتقويم لها من خلال أصول الرؤية الإســـلامية، بيـــنما تشكل العلاقة الفرعونية السياسية إطارا مناقضا لهذه الرابطة من حيث مفهومهـــا والأســـس التي تستند إليها والخصائص التي تتميز بها وتشكل محتواها ومقاصد الوضـــعية الـــتي تعكـــس السلطة المستبدة ومصالحها فتشكل بحركتها مجتمع الظلم" "في مواجهة مجتمع العدل والإيمان".

وتعبر تلك العلاقة الفرعونية عن أمرين هامين:

الأول: أنهـــا تشكل نموذجا قرآنيا يعبر أجلى تعبير عن القصة القرآنية ووظيفتها بما يحقق تمام الاعتـــبار، ومن هنا يلفت الباحث النظر إلى نموذج الفرعونية السياسية الذي يقصده هو النموذج الذي وردت ملامحه وأبعاده كما ستتضح من السياق القرآني (الفرعون وموسى)[1].

الـــثاني: أنهـــا تعبر عن رؤية هامة ومتميزة في نظرية الاستبداد، الذي اهتم بها على مر تـــاريخ الفكـــر السياســـي وفـــي النظرية السياسية، إذ تعبر عن رؤية متكاملة للاستبداد وظروفه ومفهومه وإمكان تقويمه[2].

---

[1] أنظر في هذا المقام في العلاقة الفرعونية ونموذج فرعون موسى: محمد بن محمد الأسدي، كتاب **التيسير والاعتبار ، التحرير والاختيار**، مخطوط، سوهاج: مكتبة رفاعة الطهطاوي، رقم ٣١٩/ تاريخ ، لوحة ١١-١٢ ومصادر أخرى سيتم الإشارة إليها في حينه.

[2] أنظر في هذا:

د. حورية مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

أنظـــر بصـــفة خاصة الفكر السياسي لهوبز: **المرجع السابق**، ص ٣٦٩ وما بعدها، خاصة أن البعض يربط بين طغيان السلطة الفرعونية وبين عملاق "هوبز" غير أن الإسلام يحارب ذلك الطغيان مجسدا له في شخص فرعون من حيث التشريع لله وللرسول والدولة مقيدة به.

أنظر : فتحي الدريني، خصائص التشريع..، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨٥-٣٨٦.

أنظر أيضا ذلك التنظير القيم الذي قام به الكواكبي:

عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ضمن : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.

حيـــث يجعـــل مـــن الاستبداد أهم مباحث علم السياسة، ذلك أنه بعد تعريفه علم السياسة بأنه "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها بحث (الاستبداد) أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى".

أنظر **المرجع السابق**، ص ١٣٤، ومواضع أخرى متفرقة.

أنظر أيضا: د. أسعد السحمراني، **الاستبداد والاستعمار وطرق مواجهتها عند الكواكبي والإبراهيمي**، بيروت: دار النفائس. ١٩٨٤ م، ص ٥٦ وما بعدها.

غير أنه يجب ألا ينصرف إلى الذهن أن الاستبداد قرين الشرق أو المسلمين كما يحلو لبعض الكتاب الغربيين والعرب أن يسيروا على نهج الماركسية في الحديث عن الاستبداد الشرقي، وهو ما أوضحناه في المقدمة بصدد الحديث عن المنهاجية.

كمـــا أنه من الجدير بالذكر أن البعض قد يعبر عن الاستبداد بمصطلحات مثل "العلو" و "الاستكبار" و "الجبروت" و "الاستعباد" ، كما يشير البعض إلى "الطاغوت" وهو ما يعني أن الإنسان إذا تسلط على الغير بالقوة وفرض سيطرته على الآخرين بالقهر فذلك هو الطاغوت،... وهو من يطغي نفسه مستكبرا على سنة ربه وفطرته ويريد من الآخرين أن يسايروه في طغيانه ليفرض ــ على الناس طاعته واتباع فلسفته وتشريعه وثقافته.. منحيا سنة الله التي تمرد عليها لتحويل ولائهم له ومن ثم الشرك بالله والانفلات من توحيده.

أنظر في ذلك:

محمد تقي المدرسي، **البعث الإسلامي**، د.م.ن : المؤسسة الجديدة للكتاب، ١٤٠٤هـــ، ١٩٨٤م، ص ص ١١-١٢.

ومــن ثم تبدو أهمية عرض هذا النموذج المناقض المتمثل في العلاقة الفرعونية في إطار بيــان مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية بمنطلق المخالفة، ونعالج هذا النموذج في مجموعة من النقاط الأساسية:

أولا: مفهوم العلاقة الفرعونية السياسية[1]

العلاقــة الفرعونية ليست إلا مجتمع التجزئة والتفتيت، مجتمع يحكم ويحتكم إلى الطاغوت فــلا يعــي عمل السنة التاريخية الإلهية أو يستوعب فعلها كما أنه يهمل فهم عملية التغيير وفــق مقتضــياتها، ووفق فعل عناصرها الأساسية، وكما اقتضتها شروط الاستخلاف، بل عــلى الخلاف من ذلك ففي هذا المجتمع تستخدم هذه العناصر في تكريس أمر واقع، ومن ثــم لا يــنظر إلى تــلك العناصــر جميعهــا (الإنسان ــ المكان ــ الزمان) وفق رؤية الاســتخلاف فــي الفعل والمقصد، بل تصير المقاصد ليست إلا ترجمة لمشيئة المستبد في تكــريس واقــع جــامد يحافظ على سياسة بديلة تظل كامنة وقادرة على التطور في إطار إمكاناتها في مصالحه ويحميها من خلاله.

وواقــع الأمــر أن عناصــر تلك العلاقة الفرعونية لا تعبر عن مستبد فحسب ولكنها في حقيقتها تؤكد أن فعل الاستبداد لا يترسخ إلا بقابلية له من جانب فئات المجتمع.

إلا أنــه رغــم استحكام علاقة الاستبداد فإن مقومات قيام رابطة استيعاب السنن وجوانب الــتغيير وعناصــره، والاســتخلاف ومقاصــده يؤكد ضرورة قيام عناصر التغيير بعمل التمكين لتناول جزاء التمكين في تحقيق عملية التغيير.

ثانيــا: حقــائق مفهــوم الــتغير في الرؤية الإسلامية وأهم عناصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية:

إن مجــتمع الظــلم مجتمع الفرعونية يتسم على مر التاريخ بالتحكم والاستبداد في علاقات الإنســان مع أخيه الإنسان بما يؤدي إلى تمزيق وتشتيت في طاقات المجتمع وبما لا يمكن عناصــره مــن حشــد القــوى في الحركة لتحقيق عملية الإنماء والعمران، وتؤكد الآيات القــرآنية هــذه الــرؤية من حيث إنها تمثل مثلا فاسدة ــ تشكل مجتمع الظلم وآلهته بينما التوحيد يلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شموله وعمومه واستقلاله.

" إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا "[2].

" إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ "[3].

وتتمثل أهم عناصر تلك العلاقة الفرعونية القائمة على أساس من الظلم والتجزئة في:

---

[1] من الجدير بالذكر أن نلفت الانتباه إلى ذلك المؤلف لكبيل بالفرنسية عن العلاقة بين الحاكم والجماعات الإسلامية في مصر، وقد أسماه النبي وفرعون، وهو عنوان لكتاب له دلالاته في هذا المقام، أنظر: الترجمة الإنجليزية:

Gilles Kepel, **Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh**, translated from French by Jon Rothachild, University of California, Los Anglos, 1985.

[2] **القصص**/ ٤.

[3] **الأنبياء**/ ٩٢.

١- **الفـــرعون:** الـــذي يقع على قمة المجتمع السياسي، ذلك أنه على رغم تميز فرعون بالعـــلو في الأرض والإسراف والطغيان والضلال ومفارقة الهدى والصد عن السبيل الحـــق والاستكبار والاستخفاف بالقوم وارتكاب كل ما هو سيئ من عمل، رغم ذلك كلـــه فإنه ظل يمارس سلطانه، رغم مفارقة كل هذه الصفات للشروط الواجب توافرها فـــي رأس الســـلطة السياســـية[1]. والغـــريب أنه يمارس هذه الأمور مدعيا أنه الإله الأوحد، وأن سبيله سبيل الرشاد[2].

٢- **أعـــوان الظـــلمة:** وهـــم الذي يشكلون حماية لفرعون والفرعونية وسندا في المجتمع لاســـتمرار وجودها، أنهم الظالمون المستضعفون الذين يحشرون يوم القيامة في زمرة الظـــالمين وقـــد يحتجون لدى المستكبرين من الظالمين لولا أنتم لكنا مؤمنين ".. وَلَوْ تَـــرَى إِذْ الظَّـــالِمُونَ مَوْقُوفُـــونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْـــعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ"[3]، ذلك أن الظالمين قسمان منهم من هو مستضعف ومنهم من استكبر[4].

ومن أعوان الظلمة في مجتمع التجزئة الفرعونية ظالمون يشكلون حاشيته ومتملقوه ، أنهم دائما أدوات فرعون على مستوى أهوائه ورغباته لا يسبقونه بالقول يزينون له سوء العمل " وَقَـــالَ الْمَـــلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ

---

(١) هناك مجموعة من الآيات القرآنية توضح هذه المعاني ومن أهمها:
" وإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ " (**يونس/ ٨٣**).
" وما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ " (**هود/ ٩٧**)
" اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى " (**طه/٢٤**) (**النازعات/ ١٧**).
" وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى " (**طه/ ٧٩**).
" قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ " (**الشعراء/ ٢٣**)
" وكذلك زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عمله وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ " (**غافر/٣٧**).
" وقارُونَ وفِرْعَوْنَ وهامانَ ولقدْ جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ.." (**العنكبوت/٣٩**).
" فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ " (**الزخرف/٥٤**).

(٢) وفي هذا السياق يقول القرآن " وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي..." (**القصص/٣٨**)
" قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ " (**غافر/٢٩**).
وفـــي إطـــار إدعـــاء الفرعونية للرشاد يشير الأستاذ رفاعي سرور في دراسة قيمة له أن الفرعونية قد اغتصب مفهوم الرشاد وأضـــافته إلى واقعهـــا الفكري لتؤثر من خلاله على العقل البشري، وقد عرض القرآن حوار بين مؤمن وبين فرعون فوصف الأخير نفسه بالرشد.." قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ" (**غافر/٢٩**).
ويســـتمر الحـــوار "وقال الذي آمن يا قوم اتبعون" وبهذا الأسلوب تنشأ ضرورة استرداد أي مفهوم مغتصب بالتحديد الإسلامي الكامل لهذه المفاهيم وإثبات أنها لا تحتوي مضمونا ولا تمثل معنى إلا بالتصور الإسلامي.
رفاعي سرور : **حكمة الدعوة**، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.ص ص ٧٦-٧٧.
كما يسترد القرآن مفهوم الرشاد مؤكدا أن فرعون ليس رشيدا "وما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ " (**هود/٩٧**).

(٣) **سبأ/** ٣١.

(٤) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، **مرجع سابق**، ط ٢. ١٩٨١، ص ص ٢٣٠-٢٣١.
في العلاقة بين الكبر والظلم ، أنظر :
إبراهيم عبد اللطيف ، **الظلم والظالمون**، القاهرة: دار البيان، ١٩٤٨م، ص ١٠٨ وما بعدها.

سَــنُقَتِّلُ أَبْــنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ"[1]، أنهم يلعبون دور الإثارة لتهيئة المناخ للممارسات الفرعونية أيا كانت.

٣- **الهمــج الرعاع**: ويشكلون العنصر الثالث في عملية التجزئة الفرعونية لمجتمع الظلم، أنهــم مجرد غثاء مستسلم للظلم لا تحس به ولا تدرك أنها تعيشه ومن ثم فإنها تتحرك فــي دائــرة التبعية الكاملة دون أدنى تدبر أو وعي، فقد سلب الفرعون منهاــ وكذلك مؤسســاته ــ التدبر والوعي بل هو حريص على إبقاء الحال لضمان حالة الاستسلام لأوامــره الفرعونية دون مناقشة أوتدبر على مستوى الذات أو المشاركة مع الغير..، إنهــا سياســة أقــرب إلى الوصف بكونها "سياسية القطيع"[2]. " وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ"[3].

فالــناس ثلاثــة: "عالم ومتعلم على سبيل نجاة وهمجة رعاع ينعقون مع كل ناعق" وبينما الفــرعونية تــرى فــي هذه الفئة مادتها للتأكيد على شرعيتها وإبراز مظاهر الرضا فإنها تحاول تكريس هذه الفئة بل توسع من دائرتها لأنها من أخطر موانع عملية الإصلاح.

ومــن خــلال العناصر الثلاثة للعلاقة الفرعونية[4] السياسية تبدو سمات هذه العلاقة التي تجعلها من صور الاستقرار والاستمرار إلى حين وأهمها:

(أ) العلاقة الاستبدادية:

حيــث يشكل الطغيان والاستبداد مسؤولية مشتركة بين طرف فاعل وطرف قابل، بمقدار الإحســاس بمسؤولية مواجهة فعل الطغيان والوقوف ضد الطغاة يكون شكل العلاقة، ذلك أن الطاغيــة يكــف عن طغيانه بمقدار ما ينتظره من مساءلة قد تسهم في الإطاحة به إذا اســتمر فــي طغيانــه وقــد يحول الطاغية هذا الخطر بالإكثار من الأعوان المؤيدين له ومطــاردة مــن يسائله بشتى الوسائل للمحافظة على سلطته وسلطانه ولقد عرض القرآن هــذا الــنموذج الفرعوني عرضا محكما موضحا أهم سماته التي تتسم بالثبات بمنطق كل عصــر، ووجــد هــذا النموذج الاعتبار كنموذج تاريخي يعرض في داخله مجموعة من النماذج البشرية[5].

هــذه العلاقــة الفــرعونية فــي سمتها الاستبدادية بدأت تتسرب للواقع العربي والإسلامي بــبعض خطوطهــا، من حيث الرضا بطواغيت ومن حيث اتفاق معظم الحكام على تنحية الشــرع جــزءا أو كــلا أو اتخــاذه شكلا واستظهارا ومناهضة حركته فعلا، واستبطان الاســتبدال بــه بدعــوى عــدم الصلاحية وعدم الفاعلية والاستناد إلى أسس وضعية من الشــرعية ممــا يــنحي شــرع الله عن مكانه في الحاكمية، بينما يستبدل به إجبار الناس وإكــراههم على الاحتكام إلى شرائع ونظريات ما أنزل الله بها من سلطان، والطغيان وفق

---

(١) **الأعراف/** ١٢٧.

(٢) مصطفى عاصم، **الإسلام وحرية الرأي**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠م، ص ص ٥-٧.

(٣) **الأحزاب/** ٦٧.

(٤) من الجدير بالذكر أن الإمام باقر الصدر يقسم عناصر تلك العلاقة إلى خمسة، ولكن رأي الباحث اختزالها إلى ثلاثة دون أن يفتئت ذلك على شمول كافة العناصر، أنظر في تفصيل ذلك:

محمد باقر الصدر، المدرسة القرانية، **مرجع سابق**، ص ص ٢٣٠-٢٣٧.

(٥) أنظر في هذه النماذج:

محمد حسين فضل الله، **الإسلام ومنطق القوة**، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٣، ١٤٠٥هــ ١٩٨٥م، ص ص ١٧٢-١٧٤.

هــذه الســـمة الاستبدادية ليس إلا إرادة فاعلة في التسلط وطاعة جاهلة وانقيادا قابلا لفعل التسلط، فبين الفاعل والقابل استخفاف وطاعة، " فاستَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ "[1].
ذلـــك أن الفرعونية تتشكل لديها عادة تكمن في فعل الفساد وإكراه الآخرين على قبوله بما يكـــرس ســـمة الاستبداد ويصور القرآن بدقة هذه الحالة بقوله تعالى :" وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِـــه قَـــالَ يَاقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ، أَمْ أَنَا خَيْـــرٌ مِـــنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ، فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَـــلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ، فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ، فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ، فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ "[2].
إن القرآن وفق منهاجه في توظيف واستخدام النماذج التاريخية في إطار من العبرة كهدف مـــنهجي لـــتقويم الواقـــع المعاش وتخطيط الحركة المستقبلة، والإنذار الموجب للحذر من ســـلوك نفـــس الطريق واتباع نفس الخطأ التي تقضي حتما إلى ذات النتيجة ونفس العاقبة (فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ). هذا التوظيف في جعل الاعتبار هدفا منهجيا يخرج بالقصة القـــرآنية مـــن دائـــرة الشخصية الضيقة المحدودة إلى رحابة المعنى الممتد عبر الأزمنة والأمكنة لتحقيق مقتضى الإنذار[3].

(ب) تشكيل الرضا الكاذب والعلاقة الفرعونية:

وهـــذه السمة تتلازم مع السمة الأولى، ذلك أن ارتباط الاستبداد بالاستخفاف يجعل الطريقة فـــي بناء الرضا وشرعية النظام تقع في دائرة التشكيل والتوجيه بصورة كاذبة وزائفة في إطـــار عمـــلية تشـــكيل الرأي العام بوجه عام، وتتضمن هذه السمة مجموعة من القضايا الأساسية أهمها:

- **العلاقة الفرعونية والطريقة المثلى:**

إن الخـــط السائد في العلاقة الفرعونية هو الحفاظ على النظم الممثلة لها وسياستها وأطرها الفكـــرية باعتـــبارها الطريقة المثلى مهما كانت تتسم بالظلم والاستبداد، ومحاولة بث هذا التصـــور في القوم من خلال إيهامهم بفاعلية تلك الطريقة وأفضليتها عن غيرها في نمط ا القيـــادة، أنها نظرية مثلى وهدف الخصوم هو هدمها والوقوف ضد مكتسباتهما بما يتطلبه ذلك من ضرورة الوقوف في وجه هؤلاء والأخذ على أيديهم، يصور القرآن ذلك في قصة هـــارون وموســـى " إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى "[4].
حيث صارت نظرية الطغيان والاستبداد ـــ وفق التصور الفرعوني ـــ هي الطريقة المثلى التي يخشى عليها المنتفعون.

- **تصور الولاء للنموذج الفرعوني ومبرراته:**

إن الطـــريقة المثـــلى وفق هذا التصور الفرعوني إنما تتطلب تأسيس الولاء ، مؤكدة على مبرراته وأسانيده بما يتوافق وتلك الطريقة.

---

[1] **الزخرف/** ٥٤.
[2] **الزخرف/** ٥١-٥٦.
[3] أنظر في هذا : محمد عبد الرحمن عوض، **الفرعونية كما صورها القرآن**، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، ١٩٨١، ص ٩ وما بعدها، ص ٦٩.
[4] **طه/** ٦٣.

والـولاء إذن يستنكر أية محاولة لانتزاع سلطته المستندة إلى أسس عرفية وتاريخية " قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ "[1].

"وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي.."[2].

"قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ"[3].

ومــن ثم يصير الولاء في متابعة قومه من نفس الرأي مؤكدين على رشد فرعون وطريقته المثلى "قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ "[4].

ولــن يعــدم الــنموذج الفــرعوني مختلف المبررات والأسانيد لهذا مثل الإدعاء بالألوهية والرشــد والاحتجاج بالآبائية. ويضيف إليها كما سبق القول مجموعة من المظاهر المادية يجعــلها أحــد مــبررات الولاء له، بل إن هذا النموذج يستمد مبررات ولائه من مظاهر ســلطانه وقوته المادية عن طريق الإرهاب المعنوي المبطن وتحقيق الأثر من الرهبة في بيــان مظاهر السلطة والاستعلاء، سواء بيان ضعف خصمه وكشف عجزه عن معارضته مؤكــدا أنــه الأقوى وأنه أولى بالاتباع والولاء أو بتأكيد أن عدم اتباع القوة وطغاتها مؤد إلى الــبطش بمعارضــيها وأن اتــباع الخصم إنما هو هلاك محقق لعجز الخصم ذاته عن الدفــاع عن نفسه. وكل ذلك يفضي على خوف وفزع، بل رضا مصطنع[5]. ويقودنا ذلك إلى عرض نموذج الرضا الكاذب.

نموذج الرضا ووسائل تشكيله:

تــبدو تــلك المفارقــة بيــن رضا مرتبط بالشرع والشريعة، ورضا يرتبط بنماذج العلاقة الفرعونية يمكن تسميته بالرضا الكاذب، وتتمثل أهم وسائل تشكيله فيما يلي:

١- وســيلة ادعــاء الألوهيــة أو ما هو في مقامها، وقد تعرض الباحث لذلك وهو بصدد الحديث عن قضية الولاء المفترض لعلاقة الرضا.

٢- ويرتبط بما سبق حالة ثانية هي ما يمكن تسميته بتحقيق حالة من الإكراه المعنوي من خــلال إبــراز مظاهــر السلطة المادية، في محاولة لإسناد فكرته وعقيدته على أسس خارجــة عن إطار اتساقها الداخلي أو فاعليتها أو صلاحيتها بينما يقرر ضعف الأفكار (المناقضــة) فــي إطــار الربط بينها وبين الضعف البادي لحاملها استنادا إلى التقويم المادي كذلك، دون مناقشة أصول الفكرة ذاتها وصلاحيتها وفاعليتها.

وفــي إطــار الاستخفاف كسمة أساسية للنموذج الفرعوني والتلبيس كأهم وسائله والاستناد إلى أدلــة واهيــة، وفي إطار غياب الوعي والسطحية والجهل لعنصر الجمهور المستقبل والاســتناد إلى مصــادر القوة الشكلية، تتجسد استجابة الجمع الحاشد في حالة من التبعية "فاســتخف قومــه فأطــاعوه" من حيث كانت استجابتهم نتيجة لفساد فيهم "إنهم كانوا قوما

---

[1] **الشعراء**/ ٢٣.

[2] **القصص**/ ٣٨.

[3] **غافر**/ ٢٩.

أنظر في تفسير ذلك: محمد الصابوني، **صفوة التفاسير**، حلب: دار الرشيد، د.ت، ج٥، ص ص ٥٩٣-٥٩٤.

[4] **يونس**/ ٧٨.

[5] أنظر في هذا السياق

أبو الأعلى المودودي ، **فرعون في القرآن**، ترجمة وتعريب: أحمد إدريس، القاهرة: المختار الإسلامي ١٩٨٥، ص ص ١٥٩-١٦٠.

فاســقين". ذلك أن هذا النموذج الفرعوني الاستبدادي لم يكن ليجد صدى لدلائله في رعية واعية صحيحة الإيمان[1].

٣- ويرتبط بتلك الوسيلة السابقة في إطار الاستناد إلى مصادر شكلية ظاهرة للقوة، وسيلة ثالــثة تســتند إلى الدعوة في نطاق المحسوس ذلك أن الاستخفاف الفرعوني قد ارتكز إلى نظــرة مادية صرفة تفتقد إلى أدنى إيمان بالغيب مشكلة قمة الإلحاد والجمود، إنه اســتخفاف بالمخاطــبين فــي إطــار مخاطبتهم في دائرة الملموس والمحسوس رغم محاولــة موســى في التأكيد على ضرورة التوجه إلى الله رب العالمين وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَاهَامَــانُ ابْــنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّــي لَأَظُــنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ "[2].

٤- أمــا الوسيلة الرابعة فإنها ترتبط بدعوة "الآبائية" التي تشكل الدعوى الأبدية في رفض الحق وبالاعتذار عن متابعته لأن هذا لم يكن له أصل عن آبائهم، والتقليد للآباء نزعة في الجمهور ".. وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ "[3].
" قَــالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ "[4].
وهكــذا فــإن الفرعونية لا تترك وسيلة تدفع بها الخطر عن سلطانها إلا واستخدمتها، فمــا حرصــها عــلى مــا ورثته من أفكار الآباء إلا حرصا على الأعراف والتقاليد (كمصدر للشرعية). وتصور الدعوة إلى الحق منازعة للشرعية وسعيا للسلطة.

٥- أمــا الوســيلة الخامســة فتبدو كمجموعة أدوات في مجملها محاولات الفرعونية "تحصين الأفكــار ضد الدعوة" بتحقيق عناصر الاتهام ـــ وقلب الحقائق، والإثارة وحشد كافة القوى فــي مواجهــة الدعــوة المخالفــة في الترهيب والترغيب، بل أخيرا اتهام القوى المضادة الداعيــة للحق بالمؤامرة[5]، ففي إطار عملية التحصين المتلازمة مع تشكيل الرضا الكاذب

---

[1] أنظر في هذا
محمد عبد الرحمن عوض، الفرعونية كما صورها القرآن، **مرجع سابق**، ص ٧٠ وما بعدها.
فالفرعونية ظاهرة في الحكم والمحكوم على السواء والفرعون يصبغ شعبه بما يتطلبه من ذل وخضوع، يخشى معه الشعب عصيان أوامر فرعونه، والقرآن في أكثر من موضع يوضح أن الفرعون المستبد ومن نفذوا أمره ومن أطاعوه سيكونون جميعا في جهنم. ومــن هــنا كانت تلك الآية القرآنية " فاستَخفَّ قوْمهُ فأطاعُوهُ إنَّهُمْ كانُوا قوْمًا فاسقين " **(الزخرف/٥٤)** إنما تعد عبارة إعجازية صمت بين ثناياها قوانين سياسية واجتماعية عظيمة، فقد بلغت مع إيجازها للتعبير عن التوجه السليم في تفسير العلاقة الاستبدادية التي تتضمن رؤية للعلاقة بين القائد والمقود أو علاقة القيادة بالرعية.
ومع تعدد المذاهب في ذلك، فإن القرآن يقرر رؤية واضحة تمام الوضوح باعتبارها علاقة تتسم بالتفاعل والتبادل فهي ليست ذات طرف واحد بل يتحرك فيها الطرفان، فالعبارة القرآنية تجمع بصورة معجزة بين "الناس على دين ملوكهم" وبين (كما تكونوا يولى عليكم) ففرعون استخف عقول شعبه فأطاعوه والقرآن يعقب على ذلك بيانا لطاعة من يستخف شعبه باعتبارها فسقا، لم تكن إلا لأن الرعية بمجملها تتصف بالفسق إذ استخف بالعقول، وقادهم إلى الهلاك فسكتوا وأطاعوا وأسلموا له القيادة ورضوا به وخضعوا له وكانوا في كل ذلك فاسقين. أنظر :المودودي، فرعون في القرآن، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٧-١٨٥، ص ص ١٦٠-١٦١.

[2] **غافر**/ ٣٦-٣٧.

[3] **القصص**/ ٣٦.

[4] **يونس**/ ٧٨.

[5] في نموذج الفرعونية يبرر طريقة دفاعها أو بالأحرى طريقة تشويه الدعوة باستخدام سلاحين كلاهما باطل.
الأول: الهجوم على شخص الداعية ومحاولة تشويه صورته أمام الناس بشتى الاتهامات.
الثاني، المودودي، فرعون. . . **مرجع سابق**، ص ١١٣-١١٤.

تقفــز عملية اتهام الدعوة (بالسحر) مثلما احتج بالآبائية من قبل لمواجهة الحق والاعتراف برســالة موســى، وهو في اتجاهه إلى الملأ (الحلقة الوسيطة) يذكر بأسس شرعيته خشية إفلاتهم من تبعية الفرعونية " يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي "[1].

إنــه يعــد صاحب المعرفة والرأي والرشاد لا يتقبل أي بادرة لاستقلال الفكر وتصير ســمة الخضوع والاتباع من السمات الرئيسة للعلاقة الفرعونية التي لا تقبل المراجعة فضــلا عــن المناقضة أو التقويم، وتضيف الآية طائفة جديدة ترتبط بالطاغية ارتباط مصــلحة يمثلها قارون[2]. "إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ"[3]. فقارون كان أساسا من بني إسرائيل إلا أنه انسلخ من قومه ليرتبط بفرعون ارتباط مصلحة وتوافق طــبع، إن فــرعون وملأه قد أرادوا بمثل هذا الفهم فرض حاجز من العزلة المعنوية عــلى موسى، ويترسخ هذا الشعور من خلال نوع من الإكراه المباشر وغير المباشر "فَــلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ، وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُــبَدِّلَ دِيــنَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ، وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُــلِّ مُتَكَــبِّرٍ لَــا يُؤْمِــنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ"[4]. إنها خطة فرعون بالتصفية الجسدية لأبناء المؤمــنين وذبحهــم بــل متابعته لقتل موسى ويتمثل الضلال في تكبر فرعون بقوله "وليــدع ربه" معلنا في صلف أنه مستعد لمواجه موسى وربه وهي سنة كل طاغية لا يهتم بالرسالة ولا يقيم وزنا لشرع الله.

وفــي إطار قلب الحقائق والتلبيس بصددها تعبر الفرعونية عن الخشية في تبديل الدين "إنــي أخــاف أن يبدل دينكم" وتبرر هنا التشكيل الكاذب لعملية الرضا من جعل الدين الــذي يدينون به ــ والذي سبق أن أرغمهم عليه ــ وكأنه نابع منهم باختيار منهم وهم حريصــون عــليه، وهو من ثم حريص على ما هم حريصون عليه من دين "الآباء"، ويــبدو فــي ذلك الخطة الفرعونية في التشكيل الكاذب للشرعية والرضا حيث ينصب فــرعون نفســه لها ويرغم قومه على التعبد له ــ وادعاء رضاهم بما فرضه عليهم ، إنهــا أشبه بمقولات مثل "مصلحة الجماهير" و "الإرادة الشعبية" التي انتشرت وفرض السلطة حارس لها وممثلة لها[5].

وتســتكمل هــذه الخطة في إطار عملية المضادة للحق بقلب الموازين وإبدال المقاييس إنها سمة الطغيان والاستبداد الفرعوني ووسيلته مؤكدا أن دعوى موسى "أو أن يظهر فــي الأرض الفســاد" إظهارا للفساد في الأرض، وهي إشارة إلى كيف يتم التلاعب بالألفــاظ ومضــامينها ومعانيها، إن إطلاق وصف الفساد يتم وفق الهوى لا ضبط فيه ولا تحديــد يحقــق هذا الضبط الشرعي للمفهوم، حتى لا يكون ذلك مسوغا للطغيان باتهام كل دعوة للإصلاح على أنها إفساد في الأرض[6].

---

(1) **القصص/** ٣٨.

(2) المودودي، فرعون...، **مرجع سابق**، ص ١٤٧-١٤٨.

(3) **القصص/** ٧٦.

(4) **غافر/** ٢٥-٢٧.

(5) المودودي، فرعون في القرآن، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٨-١٤٩.

(6) أنظر في هذا: محمد الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت، ص ٧٦. مصطفى مشهور ، **قضية الظلم في ضوء الكتاب والسنة**، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٦/ ص ص ٧-٨.-

بل تبدو أهم وسائل السلطة الطاغية في أن تحدد ما هو شرعي وما هو غير ذلك وفق عناصر التحديد الوضعي لها بشكل غير منضبط، ووفق مصلحتها في النهاية ورغبتها فـــي تكـــريس أمـــر واقع يحفظ لها رسوخها واستقرارها واستمرارها، وهو ما يفسر مفـــاهيم أخـــرى مثل "الشرعية" و "الاستقرار السياسي" ومحاولة تعريفها وفق الهوى والمصالح الضيقة.
ومن ثم فإن السلطة لا تقبل أي سلطان يعلوها، ومكمن الخوف من حاكمية الشرع، أن حاكميـــته فـــوق كـــل ســـلطة وهو ما يعد خطرا عليها ـــ وفق تصورها ـــ ومسوغا لاســـتمرارها في عملية الاستبدال القائمة على أسس وضعية تتم بصورة توافق الهوى وبمـــا يـــتلائم مع تحقيق رسوخ سلطانها واستقرار مكانتها، ومن هنا يبدو أن تصور معظم تلك السلطات الدين من أنه لا علاقة له بأمور السياسة أو بأمور الحياة جملة أو دوره هامشـــي ثانوي، إنما يكمن في رغبتها، ألا يعلو حاكميتها، إن ذلك يبرز بصورة واضـــحة في العلاقة الفرعونية التي تجعل علاقة الولاء تنحصر في السلطة بل يؤدي إلى تشـــخيص الســـلطة وما يمثلها من سلطان في إطار السمة العامة لعلاقة الاستبداد المؤسســـة عـــلى قواعد من الاستحقاق والطاعة والانقياد جعلت الفرعونية تتصور أن أخذ الإذن منها بالإيمان أمرا متصورا.
ولعـــل ذلك ما يفسر طغيان النظم السياسية حينما تطارد المؤمنين بدعوى عدم الشرعية بينما أن مساحتها في المبادرة للحركة السياسية تضيق في أطرها الشرعية وبشكل محكم.
إن الـــتزام الشـــرع الـــذي يعبر عن جوهر الشرعية الإسلامية إنما يشكل من خلال ثبات أحكامـــه قيـــدا عـــلى حركة السلطة واستبدادها، وأن واقع الاستبدال للشرع بالوضع يتيح الفرصـــة للتـــبديل والتغيير والتعديل. وترتبط بذلك أداة أخرى تشكل أهم أدوات الفرعونية فـــي تشـــكيل عمـــلية الرضا الكاذب وهي ممارسة الشورى بصورة شكلية مفرغة من كل مضـــمون مقصـــدها محاولة إضفاء صورة مظهرية في التعامل السياسي، فإن موسى بقوة رســـالته وصـــدق آياتـــه وحجته، جعل فرعون يقدم على سلوك الشورى ملتمسا الرأي ـــ وهي منافاة لطبيعة العلاقة الفرعونية التي تتسم بالاستبداد ـــ من ملأه وحاشيته، غير أنها تســـير وفـــق خطـــة الاســـتبداد وتكريسه، فإنه قبل التماس النصيحة يحدد الخط الأساسي للـــتعامل مع موسى مؤكدا على هويته وفق فهمه بكونه ساحرا لا رسولا.. "إن هذا لساحر عـــليم" وهـــو بهـــذا الـــتكييف لموسى يقطع على حاشيته وقومه أي خط للتفكير في اتباع موســـى، وبما يضمن أن يكون الرأي من جانبهم مؤكدا لحقيقة استبداده، ومن ثم فهو يتابع أمـــر التماســـه للرأي بتخويفهم منه مرهبا إياهم بفقد المكاسب والمصالح التي حازوها في ظل سلطانه، مؤكدا أن موسى "يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره".
ومـــن ثـــم فـــإن العلاقة الفرعونية ـــ في إطار مخططها العام فيما يمكن تسميته بتشكيل الرأي العـــام ـــ أو التعبئة السياسية وبما تملكه من وسائل قوة تعرف مقدما نتيجة الشورى وفق قواعد التشكيل الكاذب لها. إن طلب النصيحة والتماس الرأي والشورى كل هذا غير ذي معنى.
وتكمـــل الحاشية هذه الخطة في نقل تلك الأفكار إلى الرأي العام، فتردد نفس مقالة فرعون "ويأتيهـــا الرد بنفس الاتجاه الذي أراده، في إطار يوحي بالإجماع والرضا وهو غير ذلك".

--توفيق يوسف على يوسف، **الحضارة الإسلامية، تاريخا ومفهوما**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، شعبة الدعوة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م، ص ص ٣٢٣-٣٢٤.

" قَــالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ، يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ، قَــالُوا أَرْجِــهِ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ "[1] أما قول الملأ (قَــالَ الْمَــلأُ مِــنْ قَــوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ، يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ، قَالُوا أَرْجِهِ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ)[2].

الاســـتجابة هـــنا تـــبدو بـــذات الترتيب والألفاظ على كافة المستويات بما يدل على تمكن الفرعونية وتسلط أجهزتها في تشكيل الرأي العام.

وفـــي هذا الصدد فإن أداة هامة من أدوات الفرعونية في إطار عملية تشكيل الرضا الكاذب ضـــمن خطـــة الاســـتبداد، هي التعبئة الجماهيرية السياسية بما يجعل أهم وظائفها إضفاء الشـــرعية عـــلى تصرفات النظام السياسي وحركته، إن التجمع الشعبي في قصة فرعون جعـــل هدفه تشجيع "السحرة لتحقيق أهداف النظام" "وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ، لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ"[3].

إن ضبط حركة الاستبداد ومواجهتها في العلاقة الفرعونية ، يقدم التصور الإسلامي رؤية جـــادة لمواجهـــتها من حيث جعل أمر الناس بعيدا عن أهوائهم بتحديد المنهج بما لا يجوز الـــتدخل فيه من أي كائن (قائد أو مقودا) بتغيير أو تبديل، أما ما يجوز فيه ذلك فجعل فيه مردودا إلى علماء الأمة المخلصين وبشروط خاصة يعرفها المجتهدون.

وفـــي إطار عملية التبعية يأتي دور "السحرة"ـــ باعتبارها الفئة المرشحة لمجابهة موسى ـــ بالمطالـــبة بالأجر وما أهون ذلك على الفرعونية بل زادتهم ترغيبا " وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ، قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ "[4].

٦- تفســـير الأزمـــات: يعـــد التفســـير للأزمة بغير عللها وأسبابها والتلبس بصدد أسبابها الحقيقيـــة مـــن أهـــم أدوات الفـــرعونية والعلاقـــة السياسية الناجمة عنها حيث تعفى الفـــرعونية من مسؤوليتها عن أخطائها وسياساتها على طول الخط وتقع على عناصر أخـــرى أســـباب الأزمـــة. ويتبين ذلك من العرض القرآني الموضح لموقف أطراف وعناصر العلاقة الفرعونية السياسية من الأزمة.

- فالطاغية لا تفيده التربية بل أن أزمات التنبيه من الغفلة وسوق الآيات المرسلة للوعظ والـــتذكير والإنـــذار لفرعون وقومه لا تعدو أن تكون سوى تأكيد ذلك التحدي السافر للرسالة والاستقرار الراسخ والفظ على أسس العلاقة الفرعونية واستمرارها.
- أمـــا قـــوم فرعون فإن موقفهم لا يزال يتصف بالاستخفاف حتي في زمن الابتلاء بما يؤكد سطحية العقلية لهؤلاء " وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّــرُونَ "[5]. ولكن استجابة التذكر والتذكير لا تأتي إلا لقوم يتصفون بوعي الإيمان الـــذي يـــرد الأمور لأسبابها والحوادث لعللها. أما القوم في العلاقة الفرعونية فيرون الأمـــر على غير حقيقته وبغير أسبابه الحقيقية " فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ " أي أن هـــذا هـــو المناسب لهم أما إذا أصابتهم السيئة "يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ "[6]. أي

---

(1) الشعراء/ ٣٤-٣٧.
(2) الأعراف/ ١٠٩-١١٢.
(3) الشعراء/ ٣٩-٤٠.
(4) الأعراف/ ١١٣-١١٤.
(5) الأعراف/ ١٣٠.
(6) الأعراف/ ١٣١.

يتشاءمون من وجود موسى ومن معه زاعمين أنهم سببا لأزمتهم، إنها خاصية أخرى تكمن في طبيعة الفرعونية من حيث عدم إرجاع الأشياء إلى أسبابها، بل تصير كل آيات الابتلاء (من قحط الثمرات ــ والطوفان والأوبئة..) لا تجد محلا قابلا لفقه دلالاتها (التذكر)[1] إنهم وفق عناصر المصلحة الضيقة والمنفعة الآنية قصرت عقولهم عن إدراك حقيقة الإيمان والالتزام به فجعلوها وقتيا يزول بزوال الأزمة والابتلاء ومن ثم كان إقرار القوم بصدق رسالة موسى تحت وطأة المعاناة فوعدوه بالإيمان وعدا مؤكدا "لنؤمنن لك" كما وعدوه بتحرير بني إسرائيل وتركهم وشأنهم ليتبعوا موسى "ولنرسلن معك بني إسرائيل"[2] لكن سرعان ما عاد فرعون إلى طبيعته وكذلك قومه فنكثوا العهد " وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمْ الرِّجْزُ قَالُوا يَامُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ"[3].

٧- وتبقى الأداة الأخيرة في النموذج الفرعوني وهي اتهام المطالبين بالإصلاح "المؤامرة والانقلابية".

إن خطة الفرعونية التي بدأت بوصف موسى "بالسحر والكذب" وإلقاء هذا الوصف للملأ ثم للقوم، واستثارة الناس وتخويفهم "يريد أن يخرجكم من أرضكم" إنما تهدف كما في تصور فرعون وحاشيته إلى الاستيلاء على الأرض والممتلكات، وبعد تلفيق التهم تنظم الحملات بدعوى أن موسى عمل بداية لانتزاع السلطة من يده، بغير علم منه أن الأمر أمر رسالة ومن هنا كانت قولته: "أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَامُوسَى، فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ"[4] ذلك أن كل من يجعل هدفه السلطة يقع في روعه أن كل نصح أو تذكير إنما يشكل مؤامرة أو "انقلابا" يدبر للاستيلاء على السلطة والفرعونية لا تفرق بين أمر فيه خير وآخر فيه فساد ذلك أن محك خيرية الأمر وفساده يأتي من مقياس استقرار سلطانهم، ومن ثم فإن فرعون ترك جوهر ما دعاه إليه موسى غير مجهد لفكره في رسالة موسى وفهم أهدافها بل كان التفكير الأسبق لذلك هو حماية سلطانه، وخطر زواله وتهديد موسى له، بل إن هذا هو ما تحكم في تفسيره لمطالب موسى أن يرسل معه بني إسرائيل معتبرا ذلك خطرا على استقرار أركان دولته، وكان عليه بعد ذلك أن ينقل هذا التفكير برمته إلى ملأه ونقله إلى القوم جميعا، ورغم تلك الآيات البينات التي خص الله بها موسى " قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَافِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ، فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنْ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا "[5].

المؤامرة قد صارت منطقية للفرعونية في التعامل مع دعوة الحق أيا كانت ومن ثم ــ وفي ذات الخط ــ كان اتهام فرعون "للسحرة" أدواته بالأمس في عملية التعبئة وأدواته في الفوز على موسى بالمؤامرة "إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها

---

[1] أنظر في ضرورة الابتلاء وعلاقته بالتذكير: ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت، ص ٢٠٧ وما بعدها. ابن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد وتصنيف: عمار الطالبي، الجزائر، دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ١٩٦٨، ج١، ص ص ١٢٦-١٢٨.

[2] أنظر في ذلك: أبو الأعلى المودودي: فرعون في القران، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٢-١٥٥.

[3] **الأعراف/** ١٣٤-١٣٥.

[4] **طه/** ٥٧-٥٨.

[5] **الإسراء/** ١٠٢، ١٠٣.

فسوف تعلمون" ذلك أن الأمر وفق تصوره، ليس دعوة حق وجب التسليم بها وإنما هي مؤامرة عليه وعلى حكمه وسلطانه، مبنية على اتفاق مسبق بين السحرة وموسى بدخول المباراة والتظاهر بالتحدي لموسى ثم إعلان الانهزام أمام موسى ثم الإيمان بما جاء به، إنها طبيعة الفرعونية التي تفترض المؤامرة في كل حركة، إنها حتى لو استوعبت الموقف كاملا في باطنها إلا أنها تستجدي له المبررات والأسانيد مهما كانت واهية في سبيل استقرار سلطانها واستمرار طغيانها، وهكذا تستخدم كأيسر أداة للفرعونية باتهام الدعاة، للحفاظ على سلطانها وتبرير حركة العنف في مواجهتهم.

ثالثا: المجتمع الفرعوني وقوى التغيير والإصلاح والتجديد:

المجتمع الفرعوني رغم سطوته لا يفتقد جماعة التغيير والإصلاح وإن كان الاتهام بالمؤامرة دائما يتجه إلى هذه الفئة، حيث يستخدم الإكراه والعنف المباشرين ضده.

والوعي الإيماني شرط أساسي لعناصر الرابطة السياسية الممثلة في قوى التغيير المختلفة، غير أنه ليس حالة جامدة ولكن من شروطه الأساسية تلازمه مع الحركة، إن هؤلاء الذي يستنكرون الظلم في أنفسهم ولم يفقدوا وعيهم حيال الفرعونية ويتخذون موقفا سلوكيا يتمثل في الاستنكار للظلم ومهادنته والسكوت عنه كموقف دائم، لا يحسبون على قوى التغيير بل إن القرآن يصفهم بأبلغ صفة بأنهم "ظالمي أنفسهم" أنهم ليسوا من الظالمين المستضعفين أو من الحاشية المتملقة أو من الهمج الرعاع الفاقدين للوعي، إنما هم مدركون لواقعهم مهادنون حركيا.

وهذه الطائفة التي تتهرب من الواقع وتنعزل وتتهرب في مواجهة مجتمع الظلم ويعتبر الإسلام موقفها سلبيا تجاه مسؤولية خلافة الإنسان في الأرض إنما لا تحسب لقوى التغيير، لأن كلا من الفئتين المهادنة والمنعزلة لا تضيف إلى الوعي عنصر الحركة والتغيير باعتبارهما قاعدتين أساسيتين لعملية الإصلاح والتجديد[1].

ومن هنا وفي إطار فئة "الإيمان" تكون البداية في المواجهة الفرعونية من خلال رسالة موسى التي شكلت إطارا هاما لضرورة استبدال العلاقة الفرعونية التي تقوم على الاستبداد والفساد والإفساد في الأرض، بالرابطة السياسية الإيمانية بعناصرها جميعا[2].

"وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ، قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ، قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ، وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ، وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ، قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ، فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ"[3].

والفرعونية في مواجهتها لهذا المطلب ترفض التنازل عن جزء من استبدادها وطغيانها، فإن تركها بني إسرائيل وشأنهم يعني منافاة لسلطانها واستبدادها وإعطاء الحقوق لفئة يعني انفراط عقد دولتها.

---

(1) أنظر في تفاصيل لفكرة الاستضعاف والتميزات داخلها:

محمد حسين فضل الله، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩-٦١.

(2) أنظر في تفصيل دور الرسالة في قصة موسى وتأثيرها على الفرعونية:

محمد حسين فضل الله، **الحوار في القرآن: قواعده وأساليبه ــ معطياته**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٥، ١٩٨٥م، ص ص ٢٦٣-٢٨٤.

أنظر أيضا: د. محمد عمارة، **فقه الدعوة**، من قصة موسى عليه السلام، القاهرة، السلام العالمية، ١٩٨٤، ص ٣٦ وما بعدها.

(3) **الشعراء**/ ١٠-١٧.

والإيمــان أكثر القواعد رسوخا في الحركة "اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي، اذْهَــبَا إِلَى فِــرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى، فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى"(1). وذكر الله أساس الإيمــان والحــركة بمقتضــاه فهو ليس مجرد التمتمة بكلمات أو حفظ الدعوات وترديدها ولكنها حالة تدفع إلى الحق والدفاع عنه وحمايته بلا خشية أو خوف.

وقــد بدت أسس التغيير لما طلب موسى من فرعون الإيمان بدعوته وبمقتضياتها غير أن فــرعون بدأ الحوار بداية تتلائم مع طبيعته الطاغية فبدأ يذكره برعايته له ويمن عليه بذلك "قَــالَ أَلَــمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ"(2) غير أن موسى يلفته إلى الصفة الأصــلية الــتي يتسم بها سلطانه من طغيان واستبداد مؤكدا له أنه ربي في كنفه كمحصلة مــن محصــلات طغيانــه.. ولولا معاناة بني إسرائيل من فرعون لتربى في كنف أسرته "وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"(3).

ثــم ينتقل موسى من لفت نظره إلى الطغيان إلى بيان معنى الألوهية لكن لم تجد البراهين نفعــا إذ لــم يســتوعبها وجــدان فرعون وقومه، ففي إطار تدبير الطغيان لا تثمر الحجج والــبراهين بــل يســود مــنطق القــوة والعــنف "لَــئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنْ الْمَسْجُونِينَ"(4).

وفي هذا الإطار بدأت تتشكل فئة الاستضعاف المساندة لموسى من قومه بوعي وعمل "فَمَا آمَــنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنْ الْمُسْرِفِينَ"(5).

أمــر الله نــبيه موســى بالحفاظ على هذه الفئة بالاستقرار والترابط "تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًــا وَاجْعَــلُوا بُيُوتَكُــمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرْ الْمُؤْمِنِينَ"(6) وهي الترابط الواجب بين جماعــة المؤمنين حتى يكون لهم التأثير المناسب في عملية التغيير، وهو ما جعل فرعون مــن ناحيــة أخرى لا يأمن على سلطانه من هذه الجماعة المتماسكة ولذلك طاردها وعمل عــلى تشــتيتها ، ومع ما أبداه المؤمنون من صمود لتيارات البغي أتى المدد الإلهي بإنقاذ المؤمنين إهلاك أعدائهم "وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ، فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِــي الْمَدَائِــنِ حَاشِــرِينَ، إِنَّ هَؤُلَــاءِ لَشِــرْذِمَةٌ قَلِيــلُونَ، وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ، وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ"(7).

وفــي إطار العلاقة الفرعونية وأدواتها في تشكيل الرضا الكاذب انتشرت الألسنة ووسائل الدعايــة تؤلــب الــناس ضــد موســى وتستثيرهم لمساندة الطاغية عن الإيمان واقتناع (ظاهــري)، وقد أعلن الحاشرون للقوم ثلاث قضايا تعد في حقيقتها نماذج هامة في عملية الدعايــة للنظام من ناحية والدعاية ضد قوى التغيير من ناحية أخرى تستخدم دائما عندما تسود عناصر وخصائص العلاقة الفرعونية السياسية:

---

(1) طه/ ٤٢-٤٤.
(2) الشعراء/ ١٨.
(3) الشعراء/ ٢٢.
(4) الشعراء/ ٢٩.
(5) يونس/ ٨٣.
(6) يونس/ ٨٧.
(7) الشعراء/ ٥٢-٥٦.

الأولى: "إن هـؤلاء لشـرذمة قليلون" هم قلة من الناس لا وزن لهم ولا قيمة ـ كما ترى الفـرعونية ـ حيـث النظر إلى كل مخالف لها في أسس الشرعية على أنه قلة، في خلط شـديد منهم بين القلة وعدم اتباع الحق، وفي مثل هذه الدعوى محاولة للقضاء على موسى وأتـباعه وزيادة جرأة القوم عليهم بما ييسر إمكانية القضاء عليهم، كما أنها تعني تقبل أي حـركة عنيفة من الفرعونية ضد الدعوة مما يوهم الطاغية وقومه أنه قد سلك مسلكا يستند إلى إرادة شعبية وشرعية.

الـثانية: "وإنهـم لنا لغائظون" أي أن سلوك فئة التغيير هو طلب للسلطة وتفويض النظام التابع من حقد الفرعونية وطريقتها المثلى وأفكارها الأساسية.

الثالـثة: "وإنـا لجميـع حاذرون" سواء من جانب فرعون واتخاذه كافة الخطط اللازمة لمنع موسـى وأتـباعه من تنفيذ مخططاتهم ، أو مطالبته لهم للحذر والحيطة واليقظة حتى لا يقعوا في شباك موسى وبالتالي التعرض لجزاء فرعون ومواجهة ذات المصير بالمطاردة والهلاك.

وهكذا نجد نسق متكامل من الدعوى الفرعونية ضد موسى وأتباعه.

وإضـافة إلى فئة الاستضعاف التي تشكل تجسيدا محققا لرابطة سياسية إيمانية ناهضة فإن هـناك نمـاذج أخـرى تنضم إلى قوى الإصلاح والتغيير هذه النماذج تنقلب بالإيمان إلى الوعي بضرورة التغيير واستبدال حقيقة الولاء ومضمونه الفرعوني وإقرار حقائق الإيمان بمـا يبدل حقيقة المجتمع وأسس شرعيته، تبدو تلك النماذج في امرأة فرعون، ومؤمن آل فرعون والسحرة بعد إيمانهم[1].

وفـي هـذا الإطار تبقى السنة الإلهية بتعرض "الفرعونية" وقومها الفاسق للجزاء الموافق لجـنس عملهم من الاستبداد والاستخفاف والإكراه على الطاعة والخضوع تأتي هذه السنة بعـد استفراغ الجهد والطاقة في الدعوة إلى الإيمان دون أدنى استجابة بل مواجهتها بالصد والإعراض ومحاربة الرسل ودعواتهم.

ويـأتي بعـد ذلك دعاء النبي ـ موسى ـ شأنه في ذلك النبي نوح "وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْـتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِـمْ وَاشْـدُدْ عَـلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ، قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"[2].

وتـأتي أخيرا لتؤكد سنة الله في الظالمين القاضية بأنه "حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ"[3].

"فَأَخَذْنَـاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ، وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الـنَّارِ وَيَـوْمَ الْقِيَامَـةِ لَـا يُنْصَرُونَ، وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْـبُوحِينَ، وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ"[4].

"فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ، فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ"[5].

---

[1] أنظر د. محمود عمارة، **مرجع سابق**، ص ص ١١٧-١٤٤.

المودودي، فرعون...، **مرجع سابق**،ص ص ٧١ - ٧٢ ، ٨٦-٨٩، ١٤١-١٥٠.

[2] **يونس/** ٨٨-٨٩.

[3] **يوسف/** ١١٠.

[4] **القصص/** ٤٠-٤٣.

[5] **الزخرف/** ٥٥-٥٦.

وفي هذا الإطار فإن هذا النموذج القرآني ـ وهو يرسم صورة علاقة الطغيان ليصل في النهاية إلى العاقبة التي يؤول إليها بأطرافها المتعددة ـ كان حريصا على أن يذكر بضرورة الوقوف في وجه هذا الطغيان مهما كان جبروته حتى يأتي أمر الله بتقويضه والانتصار عليه.

وتمام الاعتبار في الفرعونية يتحقق من خلال رؤيته كنموذج تاريخي يختفي فيه الإعذار بعد البيان والإنذار وتتأكد فيه العبرة لأولي الاعتبار "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ"[1] .

فقد أوضح هذا النموذج أهم سمات نظام الحكم الفرعوني كما رسمها القرآن الكريم عبر سوره وآياته التي صيغت في أسلوب قصصي جمع بين القصة الفنية وبين الموعظة والعبرة وبين الحكم والسياسة ليبين للناس ما يريد تقريره من حقائق جلية حول الاستبداد السياسي الذي اختير له النظام الفرعوني كنموذج أمثل[2].

والبحث في جوانب الاستبداد السياسي من خلال هذه الخطوط القرآنية أمر لا شك من الأهمية بمكان بعد أن أصبح المسلم العادي يستسيغ هذا الاستبداد ولا يرى فيه وزرا فاكتسب المستبدون شرعية وحصانة استندوا فيها إلى جهل المسلمين بأمور دينهم فساقوهم إلى كل ما هو مخالف للإسلام وهم راضون مطمئنون يحسبون أنهم يحسنون صنعا[3].

الفرعونية إذا نموذج للاستبداد قد يوجد في كل زمان ومكان، فهي ظاهرة لا تتحدد بحقبة من الزمان ولا تنحصر في بقعة من المكان، إنها طريقة حياة... ونظام سياسي واجتماعي .. وبنية اقتصادية ونظام قانوني، هي طريقة حكم كما أنها سلوك شخصي وأخلاق.. وهي جملة نظام حياة يغطي المجتمع بأسره[4].

بل يتجسد في هذا النموذج المناقضة للرابطة الإيمانية السياسية بكل عناصرها وأبعادها.

---

(1) **إبراهيم/ ٥**

(2) اعتمد الباحث بصفة أساسية في بيان هذه الخطوط لنموذج الفرعونية الاستبدادي على الاستئناس بمجموعة من التفاسير القرآنية لمعظم الآيات الواردة في بيان هذا النموذج منها:

الصابوني، **مرجع سابق**، أجزاء ومواضع متفرقة.

سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشعب، القاهرة: د.ت، مواضع متفرقة، أنظر تفسير سورة الزخرف، وسورة طه، والقصص، وغافر.

كذلك ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: دار الشعب، د.ت، مواضع متفرقة.

(3) المودودي، فرعون في القرآن، **مرجع سابق**، ص ١٦٨.

(4) **المرجع السابق**، ص ٧ (مقدمة المعرب: أحمد إدريس).

الفصل السادس

الشرعية والواقع العربي المعاصر

تعتبر الشرعية من أهم المبادئ النظامية التي تحكم حركة الرابطة الإيمانية السياسية بعناصرها المتفاعلة (الخلافة ـ أهل الحل والعقد ـ الرعية)، فهي ترتبط بالخلافة والسلطة ابتداء من حيث نصبها، ومرورا بحركتها وسياستها والقيام بوظيفتها على شرطها ووفق حدودها، وانتهاء بالخروج عليها في حالة خروجها عن إطار الشرعية وقواعدها الأساسية (فقدان الشرعية).

كما ترتبط بأهل الحل والعقد والعلماء ابتداء بشرعيتهم في القيام بوظيفتهم وانتهاء بضرورة تجنب علماء السوء كفاقدين للشرعية واللجوء إلى علماء الحق وموالاتهم بلوغها للشرعية وحراسة الشرع.

كما ترتبط أخيرا بحركة الرعية من التزامها ـ فردا وجماعة ـ بحاكمية الشرع ابتداء وانتهاء. وهذه الرؤية الشاملة تجيب على كثير من مشاكل الواقع العربي وأزماته.

وعلى هذه ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين، يختص الأول منهما ـ وفق منهاجية الدراسة ـ ببيان أهم عناصر مفهوم الشرعية كنسق قياسي، بينما الثاني يتعرض لاستخدام هذا النسق القياسي للشرعية في تحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر، وبما يشير إلى خصوصية تناول هذا الواقع و منهاجية دراسته.

المبحث الأول

مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية

(النسق القياسي للشرعية)

بــداءة يمكـــن القول أن الشرعية الإسلامية تعكس تميزا في الفهم وخصوصية في الدلالة فالشـــرعية فـــي الرؤية الإسلامية شرعية دينية، والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية الأصلية ولا يمكن فهمها إلا من خلالها.

بـــناء النسق القياسي للشرعية إنما يؤثر على قضية تأسيس الأمة وتنصيب السلطة وطبيعة الحــركة في الأمة وتوجيهها بحيث يجب ألا تتم أي حركة فردية أو جماعية إلا في ظلال البحث عن تأسيسها وتقويمها من حيث الشرعية أو عدمها.

مفهــوم الشـــرعية لا يمكـــن الـــبحث فيه كمفرده منبتة الصلة من نسق المفاهيم الإسلامية كالطاعة و الحاكمية والرضا والولاء والمصلحة الشرعية، فضلا عن ذلك فإن البدء بالبناء على أساس اللغة له ما يبرره وما يضفي على فهم الشرعية خصوصية وتميزا.

ذلـــك أن مفهـــوم الشـــرعية فـــي الرؤية الإسلامية لا بد أن يملك خصوصية بحيث تكون الصـــفات الـــتي تـــنعت بهـــا الشرعية مثل: السياسية والقانونية هي أمور تصير محكومة بالمعـــاني الـــلغوية لمفهـــوم الشـــرعية.. ومـــن ثـــم يمكـــن وصفها بأنها "شرعية دينية" فـــي الأساس بما يضع حدودا على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي.

فالشـــرعية والشـــرع والشـــريعة مـــن جـــذر لغوي واحد، ولكن الأمر لا يتوقف عند حد الاشـــتراك في الجذر اللغوي فلا بد من أن يرتب ذلك نتائج أبعد بحيث يكون الشرع أساسا لمفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية[١].

وغـــني عـــن الـــبيان أن الشرعية السياسية تعني في ابسط مفاهيمها وفق عناصر التصور الغـــربي – تـــبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي.. وكلمة الشرعية يمكن القـــول بصفة عامة أنها ظلت في التراث الأوروبي حتى قرابة القرن السادس عشر وهي تكـــاد لا ترتـــبط إلا بـــالمفهوم القانوني، والشرعية تصير مرادفا لسند قانوني أي نص أو قـــاعدة تـــبرر الحق أو الادعاء، والتقاليد الغربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساســـا للشرعية إلا وهي مرتبطة بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعـــبرة عـــن ســـلطة العدالـــة الزمنية.. والشرعية السياسية هي في حقيقة الأمر امتداد طبيعي لهذا التصور ولهذا المفهوم[٢].

---

[١] والشرعية والشراع والمشرعة والمواضع التي ينحدر الماء منها وبها سمى ما شرع الله للعباد شريعة، والشرعة والشريعة في كـــلام العرب مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها، وشرعت في هذا الأمر شروعا أي خضت فيـــه. والشريعة والشرعة ما سن الله من الدين وأمر به ، وفيه قوله تعالى "ثم جعلناك على شريعة من الأمر" وقوله تعالى "لكل جعلـــنا منكم شرعة ومنهاجا" قيل في تفسيرها الشرعة في الدين والمنهاج، كالطريق، قيل الشرعة والمنهاج جميعا هي الطريق ، الطريق هنا الدين.. وشرع فلان إذا أظهر الحق وقمع الباطل.

أنظر المعاجم اللغوية السابقة: مادة شرع

[٢] أنظر في هذا الفهم لتأصيل مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية: د. حامد ربيع، سلوك المالك..، **مرجع سابق**، ج١، ص ٤٨، ص ٢١٠-٢١٢ (هامش).

أنظر أيضا في تأصيل هذا النسق بصفة عامة:=

والقول بأن الدين الإسلامي هو دين سياسي والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية يجعل المحصلة التي مفادها أن محور الشرعية ـ أساسا ـ الشرعية الدينية هو أمر طبيعي يتسق وتلك المقدمات، بحيث يصير أي أساس للحركة سياسية كانت أو قانونية فردية أو جماعية لا يمكن أن ينبع إلا من ذلك المفهوم المتميز الذي يعتني (بنشر الدعوة الإسلامية من جانب على المستوى الدولي وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر من أن يحقق المثالية الدينية على مستوى الأمة) والشرعية في التنظير الإسلامي لا يمكن أن تكون إلا دينية، وهي بهذا المعنى واحدة ومطلقة ـ كلية وشاملة، فالشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من العناصر والتطبيقات: أخلاقية واجتماعية وأيضا قانونية وسياسية.

والشرعية القانونية (الشرعية) بمعنىً الاستناد إلى ما يكيف ويضفي الصحة والمشروعية على التصرف، والشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التي تفرض على الأول احترام المبادئ (والمقاصد) العليا التي تبع من الشرعية الدينية، والتي تلزم الثاني بالطاعة في حدود ذلك الاحترام، تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاث:

عقد البيعة، الوعي الجماعي الذي درجت التقاليد الإسلامية على استخدام كلمة الإجماع للتعبير عنه ثم استمرارية شروط الإمامة.. وتحقيق وظائفها على مقتضى الشرع "حراسة الدين وسياسة الدنيا به".

السياسة الشرعية والسياسة العادلة:

في هذا الإطار الذي يربط بين الشرعية والشرع، يبقى التعرض لوصف السياسة الإسلامية بالسياسة الشرعية أمرا جديرا بالاهتمام في إطار دراسة مفهوم الشرعية، ذلك أن وصف الشرعية يشير إلى أن مصدر هذه الأحكام قول الشارع أو فعله أو تقريره.

ومفهوم السياسة الشرعية وفق عناصر فهمه المتجدد يجب أن يكون أحد المقومات الأساسية التي تبرز خصوصية الألفاظ الدالة على مفهوم السياسة الإسلامية، واعتبارها من المفاهيم الأساسية التي دارت للتعبير عن تلك السياسة ومحك شرعيتها كما هو المتبادر من الجمع بين معاني اللفظين "السياسة والشرعية"، بحث يعد هذا المفهوم المركب مؤكد للارتباط بين مفهومين: الشرعية الإسلامية التي تعد مناط الشرعية للسياسة وممارستها وفق الرؤية الإسلامية.

د. علي جريشة، **أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، .

د. علي جريشة، **أركان الشرعية الإسلامية: حدودها وآثارها**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م،.

د. منى أبو الفضل، مدخل منهاجي ....، **مرجع سابق**، ص ٤٦ وما بعدها.

د. مصطفى كمال وصفي، **المشروعية في النظم الإسلامي**: كتاب في أصول التنظيم الإسلامي، القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.

د. مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ١٠٣ وما بعدها.

د. فؤاد النادي، **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة. ١٩٧٣، ص ١٨ وما بعدها.

د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية "ضمن **ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** ليماسول ـ قبرص، ٢٦ نوفمبر ـ الأول من ديسمبر ١٩٨٣، ص ٢ وما بعدها.

إلا أنه عندما أشار إلى مفهوم " الشرعية الإسلامية" قد اختزله في أحد أشكاله وصوره وهو مفهوم "البيعة" دون التطرق إلى جوانب وأشكال أخرى للمفهوم.

وفي تأصيل مفهوم الشرعية في التصور الغربي: حسنين توفيق إبراهيم، **مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٥م، ص ١٣-٨٨.

ومجموعة مصادر أخرى سنحيل إليها عند المقارنة بين المفهوم الوضعي للشرعية والمفهوم الإسلامي وتميز الأخير عن الأول.

والـــتركيز عــلى هـــذا الفهم المتجدد يجد له دلائل في إطار القرآن والسنة وكذلك التراث الفقهي الذي تعلق بمسمى السياسة الشرعية[1].

---

[1] فابن القيم يعرف في مقدمة كتابه : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية على لسان ابن عقيل في الفنون ".. جرى جواز العمل فـي السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، فقال الشافعي "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكـون معه الناس أقرب على الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يكن يصفه الرسول ولا نزل فيه وحي فإن أرادت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق، فصحيح، وإن أرادت : "لا سياسة إلا ما نطق به الشرع "فغلط وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن". ويؤكد الإمام ابن القيم هذا المعنى من أن التشريع السياسي الإسلامي يضع بين يــدي ولي الأمر سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص بكل منها "فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، أي بناء على المصلحة المرسلة وقواعد التشريع والأدلة الإجمالية ومقاصد التشريع العامة، ثم ينتهي إلى أن هــذه (السياسة) القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر بمشاركة أهل الخــبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم من الدين بل هي (العدل) بعينه حيث يقول: فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة لما نطـق بـه الشــرع بــل هي موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه.. وإنما هي (عدل) الله ورسوله ظهر بهذه الإمارات والعلامات ولو لم ينطق بها الشرع الذي ما أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك).

أنظر : ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٣م، ص ص ٤-٥، ١٣-١٤.

هــذا وقد أدرك المحققون من العلماء المحدثين أيضا هذه المعاني التي قامت عليها سياسة التشريع في الإسلام، ذلك أن السياسة الشرعية جملة إنما تعني، "تعهد الأمر بما يصلحه" ويؤكد هذا المعنى الإمام ابن فرحون في بيان أن سياسة التشريع العادلة التي يتوصــل بهــا إلى مقاصــد الشريعة يجب العمل بها لأنها أساس في إظهار الحق. ذلك أن سياسة التشريع تقوم أساسا على فقه المصــالح فيما لا نص فيه من حيث قواعد وضوابط المصلحة المعتبرة بما يؤكد الاستجابة لما تقتضيه من حيث قواعد وضوابط المصــلحة المعتــبرة بما يؤكد الاستجابة لما تقتضيه مصالح الأمة والدولة في كل بيئة وعصر ، واعتبارها المقاصد (القيم العليا) والمقصد الأعلى (التوحيد) التي تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع ، جزئيات وكليات، وهي سبب ومناط الالتزام السياسي من حيث هي قيم (عليا ثابتة مستقلة وإنسانية وعالمية وخالدة) تتعلق بالفطرة وتتسم بالمعقولية والواقعية وإمكانية التطبيق في إطار منضبط وتتعلق بسلطة الدولة التي أنيط بها مهمة تحقيقها واقعا وعملا من خلال المصالح العامة وما تقتضيه من نظم و إجراءات تضافرت على استنباطها الخبرة العلمية المتخصصة والتبصر بالنتائج الواقعة أو المتوقعة، ومن هنا كانت تلك (القيم) أو الأصــول الكلية والمقاصد العامة، أساس الشرعية العليا للدولة وبما توجبه من التزام سياسي، وشرعية التدبير السياسي الواقعي، ووجوب الطاعة والنصرة والولاء للسلطة شرعا من قبل الرعية في إطار التكافل السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

ويعــرفها ابــن تيمية بقوله: "فيها جوامع سياسية إلهية والإيالة النبوية لا يستغني عنها الراعي والرعية اقتضاها من أوجب أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة".

أنظر : ابن تيمية، السياسة الشرعية..، **مرجع سابق**، المقدمة.

وفــي مؤلــف عــبد الله جمال الدين يحقق مفهوم "السياسة الشرعية" رابطا إياه بحقوق الراعي وسعادة الرعية. فالسياسة نوعان أحدهما السياسة الظالمة وقد نهت الشريعة المطهرة عنها، وثانيهما السياسة العادلة وهي التي تأخذ الحق من الظالم وتدفع المظالم وتردها إلى أهلها وتزجر أهل الفساد وتوجب الشريعة المطهرة سلوكها وتعتمد عليها في إظهار الحق..".

وفصول الكتاب في مجملها تعبر عن مفهوم طيب لمفهوم السياسة الشرعية وارتباطه بقضية الشرعية.

أنظر :عبد الله جمال الدين، **تعريف السياسة الشرعية في حقوق الراعي وسعادة الرعية**، مصر مطبعة الترقي، ١٣٠٨ هــ ص ٧ وما بعدها.

وفي تعريفات حديثة نسبيا غير منقطعة الصلة بتلك المعاني المبكرة يعرفها الأستاذ عبد الوهاب خلاف بأنها توافق ما أراده الفقهاء من ".. أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلة التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها، وغير الفقهاء أرادوا بها معنى عام.... وهو تدبير مصــالح العــباد على وفق الشرع، ولما كان هذان المعنيان غير متباينين وبينهما صلة وثيقة... فليس ما يمنع أن يراد بالسياسة الشرعية معنى يعم المعنيين، وعلى هذا فعلم السياسة الشرعية علم يبحث عما تدار به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم الــتي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يتم على كل تدبير خاص، فالسياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية.. فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية.

أنظــر في ذلك: عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧، ص ص ٤-٦ ومواضع أخرى.

قريب إلى هذا الرأي: عبد الرحمن تاج، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٥٣، ص ١٠ وما بعدها.

أنظر أيضا في هذا المفهوم الموسع للسياسة الشرعية وعلاقته بقضية الشرعية:-

ويتضـــح مـــن جملة التعريفات في صورتها المبكرة أو الحديثة أن إضفاء وصف الشرعية عـــلى كـــلمة السياسة هو تأكيد لمفهوم السياسة الإسلامية المتصفة بالعدل باعتباره فريضة تـــتوائم مـــن خلالهـــا روح الشـــريعة ولا تخالفها وفي إطار الفهم المتكامل لمنظومة القيم الإســـلامية وتصـــاعدها تأصيلا وتطبيقا علما وعملا فكرا وحركة. وبما يؤكد مرة أخرى خصوصـــية مفهـــوم الشرعية في الرؤية الإسلامية باعتبارها شرعية دينية تشمل الجانب السياســـي، وبمـــا يربط من ناحية أخرى بين معاني الفكر والحركة متمثلة في السياسة أي القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القيمي الإسلامي.

الشرعية بين الحاكمية والعلمانية:

تـــبدو هـــذه الفكرة أساسية في إطار تحديد مفهوم الشرعية، وسنرى أهمية هذه القاعدة في إطـــار اســـتخدام نسق الشرعية في وصف وتحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر في إطار الحقبة العلمانية وتأثيرها على مقتضى تحكيم الشرع وتطبيقه.

إن هـــذه القضـــية تتعلق بقضية أخرى تلك التي أثيرت حول العلاقة بين الدين والسياسة، والتي برزت على نحو جاد في كتاب الشيخ علي عبد الرازق[1] ورغم أنه مليء بالأخطاء المنهاجية والمبالغات والمغالطات التاريخية الواضحة، إلا أنه أدى إلى حركة فكرية واسعة لـــلرد عـــليه استمرت، حتى اليوم رغم أن الكتاب قد ألف عام ١٩٢٥م، فقد استمرت معظم الكـــتابات المعاصرة التي تناولت نظم الحكم والنظام السياسي الإسلامي على تلك السنة في الـــرد عـــلى مقومـــات الكتاب، بينما ظل البعض يردد مقولات هذا الكتاب بشكل أو بآخر بالحرف أو بالمعنى على نفس المنهج في دراسة هذه القضية[2].

ورغـــم أن حـــركة الرد قد اتخذت هذه المساحة الزمنية والفكرية الممتدة نسبيا إلا أنها في مجمـــلها تحدثـــت فـــي معرض ردها على التأكيد على الإسلام باعتباره "دينا" و "دولة" أو "سياســـة" ورغـــم ما يحمد لهذا الاتجاه من الرد على الدعاوى المرتبطة بتلك القضية، إلا

==د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي...، **مرجع سابق**، ص ١٨٩ وما بعدها.

د. فتحي الدريني ، **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٤، ص ص ١٠٥-١٠٦.

د. فتحي عثمان، **الفكر القانوني الإسلامي**، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص ١٠٧ الصادق المهدي، **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي**، الخرطوم، مطبعة النور، د.ت، مقدمة د. فتحي عثمان ص ص ١١-١٢. د. فتحي عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي..، **مرجع سابق**. د. حامد ربيع ، سلوك المالك...، **مرجع سابق**، ، ط١، ص ٧٨.

[1] أنظـــر علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: دراسة ووثائق**، تحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م.

[2] أنظـــر في هذا التوجه: خالد محمد خالد، **من هنا نبدأ**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٥٢م، ص ص ١٥٤-١٥٩، من الجدير بالذكر أن المؤلف عاد عن قوله بالفصل بين الدين والسياسة في كتابات كثيرة له لذا لزم التنويه للأمانة العلمية.

د. حسين فوزي النجار، **الإسلام والسياسة**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٨، المقدمة.

وقد تعرضت معظم الكتابات للرد على كتاب الشيخ علي عبد الرازق سواء خصصت لذلك دراسة بأكملها أو تعرضت لذلك في كتبها الخاصة بنظام الحكم في الإسلام.

أنظر على سبيل المثال: الشيخ محمد الخضر حسين، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـــ، ١٩٢٥م.

محمد بخيت المطيعي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـــ.

د. محمد ضياء الدين الريس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٧م.

د. مصطفى حلمي، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٧، ص ص ٤-٧.

أنظـــر أيضا: المبحث القيم الذي عقده د. العوا في النظام السياسي الإسلامي، **مرجع سابق**، وعنوان المبحث (في الدين والدولة) ص ص ١٢٩-١٤٤.

أنظـــر أيضا: د. حازم عبد المتعال الصعيدي، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٤٠٤هـــ ١٩٨٤، ص ص ٥٦-٧٤

أنهم انطلقوا وراء خداع الفصل دون أن يدروا، وقليل هم الذين فطنوا لطبيعة هذا الفهم ولم يقعوا في هذا الخطأ ، حيث إن التساؤل حول ما إذا كان الإسلام دين أم دين دولة؟ "هو تساؤل في حد ذاته وافد علينا وجديد على ثقافتنا والذي يدلنا على أنه منقول عن الغرب أن الغرب كان يفرق بين الدين كمجرد عبادات لا علاقة لها بحركة الحياة وبين دولة تقول" ما لقيصر لقيصر وما لله لله" فهذا تعبير لا يصح أن يوجد إسلاميا ، فإن كلمة دين فيها الدولة لأن معنى الدين منهج الله المتكامل على لسان رسوله الخاتم فالذين يستوردون هذا التعبير من الغرب لا يعرفون طبيعة الإسلام"[1].

وهذه القضية التي طرحها الشيخ على عبد الرازق قصرت بل قصرت عن الفهم الحقيقي لمفهوم الدين الإسلامي وشموله لكافة المناحي وهو ما يجعل ذات المحصلة النابعة عن هذا الفهم الحقيقي للدين تؤكد "دينية السياسة وسياسة الدين. وهو ما تسنده المعاني اللغوية لكلمة "دين".

وهذا المنظور إنما يؤكد على خصوصية فهم الشرعية في إطارها الديني بمعنى أن الشرعية السياسية وما شابهها ليست إلا تابعة تبعية مطلقة للشرعية الدينية. وبما يؤكد أن الإسلام لم يعرف الفصل بين الروحي والأخروي وبين الديني والدنيوي الزمني كلاهما يشكل وحدة في إطار سلطة الشريعة الشاملة، فالخليفة أو الإمام لم يكن إلا نائبا عن النبي في الدفاع عن الإيمان، وهو مسؤول بمقتضى (الشرع) في تحقيق (الأمن والحياة الطيبة) لمجموع المؤمنين في هذا العالم . وهم مدينون له بالطاعة طالما يطبق ويتبع هذا (الشرع). على الأقل ـ من الناحية النظرية ـ فإن سلطة الخليفة مشروطة بإيمانه واضطلاعه بمسؤولياته في الحفاظ على الشريعة وتأكيدها من خلال الممارسات في حياة (الأمة). وأنه لمن الخطأ أن تستخدم مصطلحات غربية لترجمة مصطلحات عربية مما قد يشوه المعاني الأصلية.

فإن الشرع شامل وكلي حيث تكون السياسة فيه جزء من الدين، وبعبارة أخرى فإن الحديث عن السياسة أو سياسة الدنيا لا يعدو أن يكون بمعنى الدين كحياة على الأرض طالما كان قانون الدولة الذي يحكمها "الشريعة" ومن حيث تتمثل هذه الدولة في الخلافة أو الإمامة، وبهذا يعد الدين مفهوما توحيديا بين ما هو ديني Religious وبين ما هو سياسي[2].

---

[1] أنظر : محمد متولي الشعراوي، **الشورى والتشريع في الإسلام**، القاهرة: دار ثابت، الكتاب الأول، ديسمبر ، ١٩٨٠، ص ١٤.

[2] أنظر في هذا:

E.I.J. Rosenthale, **Political Thought in Medieval Islam**, Cambridge University Press, 1958, PP.8-9

أنظـر : اية الله الخميني، **من هنا المنطلق**: مجموعة رسائل حيوية ، بيروت ـ الكويت، دار التوحيد الإسلامي، ط٢، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ص ٧.

أنظر أيضا في هذا الفهم المتميز لمفهوم الدين في الرؤية الإسلامية واختلافه عن معناه في الحضارة الغربية:

Mohammad Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, **Op. cit**, P.2

أنظر كذلك في تعلق مفهوم الدين بالشريعة: محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار ، **مرجع سابق**، ص ٥١٨، أنظر أيضا في العلاقة بين الدين والسياسة في التراث الإسلامي وتميز هذه العلاقة عن مثيلتها المسيحية وما تتركه هذه العلاقة من دلالات وآثار على مستوى الفرد المؤمن بها، وعلى مستوى المؤسسات الاجتماعية والسياسية:

H.A.R. Gibb, "Religion and Politics in Christianity and Islam", in **Islam and International Relation**; Edited by: J. Harris Practor, Fall Mall Press, U.S.A. 1965, PP. 3-23.

أنظر أيضا:

Ali Dissuki, Secularization, **Op. cit**, PP. 49-55.

وهــذا الفهم المتميز للدين يجعل من أهم المفاهيم التي تمثل جوهر النسق القياسي للشرعية هــو مفهوم الحاكمية، بينما يشكل مفهوم العلمانية أو الدنيوية والذي ترك آثاره على معنى الدين كمفهوم غربي ــ مفهوما مناقضا لمفهوم الحاكمية.
حيــث أن العــلمانية تعــبر عــن نهج حياتي يستبعد أي تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجــتمع والعلاقــات الإنســانية داخل المجتمع والقيم التي تحتويها هذه العلاقات وترتكز عــليها، ومــن ثــم في نهج هو الروح المحركة والموجهة في الحضارة الحديثة بجناحيها الرأسمالي والماركسي[1].
وصار دخول العلمانية إلى الواقع العربي المعاصر ضمن عملية مستمرة تستهدف التسرب إلى المجــتمع الإســلامي وتنظيم علاقاته الاجتماعية والإنسانية والسياسية وفقا لمفاهيمها التي يجب ــ وفق منظورها ــ أن تحل محل مفاهيم الإسلام[2].
وصارت فكرة الحاكمية التي تمثل حضور عقيدة الإسلام في واقع الحياة غير معزولة عن الدنيــا وتلابســها في جميع ثناياها بحكم أنها نظام حياتي كامل يستوعب كل ما تقضي به سنة الحياة من نظم وأحكام.
ومــن ثم شكلت العلمانية أو الدنيوية مناقضا للحاكمية من حيث هي صفة تنظيمية للمجتمع السياســي الحديــث فــي بــنياته السياسية والتشريعية والاجتماعية بحيث تتناول المجتمع باعتــباره مظهــرا لشــبكة العلاقات الإنسانية والقيم وباعتبار هذه القيم والعلاقات محتوى للمجتمع السياسي[3].
والعــلمانية وفق هذا المفهوم لها تأثير مباشر في بناء مفهوم الشرعية ذلك أن العلمانية في جوهــرها تعني ــ ضمن ما تعني ــ في مسألة تأسيس الشرعية، أن الشرعية التي تخول السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيره وفقا لمفاهيمها وخططها، ليست مستمدة من الله (الديــن ــ الوحي) بحيث لا يشكل ذلك مصدرا للشرعية التي تتمتع بها السلطة السياسية فــي الدولــة العــلمانية، كمــا تعني لدى دعاتها أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجــتمع والدولــة عــلى أساس غير ديني وتبدوا حقيقة الدولة العلمانية وجوهرها في أن يكــون شرعية السلطة السياسية فيها مستمدة من الشعب ومن ثم فإن هذه السلطة لا تستمد شــرعيتها مــن الله وبحيــث يكون تشريعها قائما على أسس غير دينية. ومن الواضح أن هذيــن الأساســين يتكاملان فسلطة تستمد شرعيتها من مصدر غير ديني لا يمكن أن تبني تشــريعها عــلى أســاس ديــني شامل. وهذا يعني أنه بدلا من أن يعود الناس أو السلطة الحاكمــة فــي شأن وضع القوانين والشرائع المنظمة للمجتمع والدولة إلى الدين يستوحون من مبادئه أحكامهم وشرائعهم ونظمهم (الحاكمة) فإنهم يرجعون في هذا الشان إلى عقولهم (أو عقــول طائفــة مــنهم) وما تراه هذه العقول ملائما لمصالحهم ــ بحسب إدراكهم لهذه المصالح ــ الحالية والآجلة فيشرعون لأنفسهم على ضوء إدراكهم هذا.
والعــلمانية وفــق هذا التصور ليست نظرية فلسفية تجريدية تدرس دون النظر إلى الواقع اليومــي الحــي فــي المجتمع السياسي، أو بغض النظر عن مسألة الشرعية، بل هي في

---

[1] مهدي شمس الدين ، **العلمانية**، الكويت، مكتبة الألفين، ط٢، ص٧.
[2] **المرجع السابق**، ص ٨٤.
[3] **المرجع السابق**، ص ص ٨٠-٨١.
وقارن أيضا: د. محمد عمارة ، **الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٢، ص ٥ وما بعدها.

حقيقتها موقف فلسفي يتصل بالواقع السياسي والاجتماعي ينبع منه ويقترح صيغة لتغييره[1]. وبما يعني أن الحاكمية ليست إلا النهج المقابل بحيث لا يعد مفهوم السيادة الذي شاع في الفكر الغربي مرادفا للحاكمية في الرؤية الإسلامية وطريقة تأسيسها وأهم خصائصها. وما تستند إليه من دلالات في القرآن والسنة الصحيحة[2].

---

(1) أنظر في هذه الرؤية تفصيلا: أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة**، ط٢، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٨م، ص ص ١٨-٢٥
أبو الأعلى المودودي، **بين الدعوى القومية والرابطة الإسلامية**، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨م، ص ص ٦٨-٦٩.
أحمد بهجت، العلمانية، **الأهرام**، ١٩٨٥/١/٣م.
د. أحمد كمال أبو المجد، السلطة السياسية في الإسلام بين الحكم الديني والعلمانية، مجلة **العربي**، الكويت، العدد (٣٠٩) أغسطس، ١٩٨٤.
د. عبد المنعم النمر، عزل الدين عن الحياة هو الجزء الخطير من مفهوم العلمانية، **الأهرام**، ١٩٨٥/١/٣.
وقد سبق الإشارة إلى مفهوم العلمانية وما يتركه من أثر، في الباب الأول من هذه الدراسة.
(2) أنظر في تأصيل فكرة الحاكمية:
أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، د.ت، ص ١٨ وما بعدها.
أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، تعريب أحمد إدريس، ط٢، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٨٠، ص ص ٩١-١١٣.
أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، بيروت: دار الفكر ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ص ٢٦.
أبو الأعلى المودودي، **واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٧٥.
سيد قطب، معالم في الطريق، **مرجع سابق**، ص ٥٤.
د. علي جريشة، **شريعة الله حاكمة ليس بالحدود وحدها**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ص ٧-٢٤.
هاني أحمد الدرديري، **التشريع بين الفكرين الإسلامي والدستوري**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦. ص ص ١٨-٢٢، ١١٥ وما بعدها.
د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي...، **مرجع سابق**، ص ١٦٤.
د. نيفين عبد الخالق، **المعارضة في الفكر السياسي**، رسالة دكتوراه منشورة، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، ص ٧٦ وما بعدها.
د. عبد المجيد النجار، **العقل والسلوك في البيئة الإسلامية**، تونس، مطبعة الجنوب، مدين، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٥١-٥٤.
الشيخ أحمد محمد شاكر، **الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر**، القاهرة: دار الكتب السلفية ١٩٨٦م، ص ٩٢-١٠٢.
الشيخ أحمد بن حجر، الحكم بغير ما أنزل الله والتحاكم إلى غير شريعة الله، مجلة **العربي**، الكويت، العدد (٢٥٧)، إبريل، ١٩٨٠، ص ص ١٧-١٨.
د. أحمد كال أبو المجد، السلطة السياسية في الإسلام، مجلة **العربي**، الكويت، العدد (٣٠٩) أغسطس، ١٩٨٤، ص ص ٢٢-٢٤.
د. محمد عمارة، مكان الإرادة الإنسانية في الفكر الإسلامي السياسي، مجلة **العربي** الكويت، العدد (٢٢٠)، مارس ١٩٧٧، ص ص ٥١-٥٢.
د. محمد عمارة، الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودي، مجلة **العربي، الكويت**، العدد (٢٩٩)، أكتوبر ١٩٨٣، ص ص ١٢١-١٢٦.
وقد صادف مفهوم الحاكمية منذ بداية طرحه تلبيسا شديدا من جانب الخوارج والذين رأوا في الحاكمية ـ وذلك بربطه تعسفا ـ "بالكهنوت" و "الحكومة الدينية".
والمقارنة بين فكرة الحاكمية للاستغناء عن الإمارة واختلط المفهوم في الزمن المعاصر بمفهوم الحاكمية والسياده أمر مهم، حيث تفرض ضرورة مراجعة مفهوم السيادة الذي شاع في الفكر الغربي، خاصة في الفقه الدستوري والتعامل الدولي في الواقع المعاصر.
أنظر في عرض طيب لنظرية السيادة في الفقه المعاصر وفي الرؤية الإسلامية، فؤاد النادي، نظرية الدولة في الفقه السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ١٧٩-٢٣٥.
والمؤلف إذ يعرض لمجموعة من الاتجاهات مناقشا إياها في المبحث إلى عقده لـ "موقف الفقه الإسلامي من نظرية السيادة، إلا أنه في تزكية الاتجاه الذي يميز بين مصدر السيادة، ومن له حق ممارسة السيادة قد أجهد نفسه وكان من الممكن أن يحل هذا المشكل باستخدام مصطلح "الحاكمية" كبديل لمصطلح السيادة، قريب إلى هذا:
د. أبو المعطي أبو الفتوح، **حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي الإسلامي**، القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٧م، ص ٦٢ وما بعدها.
ويؤكد ذلك الإمام الشاطبي حيث يقول: ".. فالشريعة هي الحاكمة على الإطلاق والعموم عليه وعلى جميع المكلفين ... وهي الطريق الموصل والهادي الأعظم ... وصار (النبي عليه الصلاة والسلام) الهادي الأول لهذه الأمة.. حيث خصه الله دون الخلق بإنزال ذلك النور عليه (فـ) حكم الوحي على نفسه، حتى صار في علمه وعمله على وفقه، فكان الوحي حاكما وافقا، قائلا مزعنا ملبيا نداءه واقفا عند حكمه.. وحقيقة ذلك كله جعله الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليهم... فالشرف إذا أنما هو بحسب المبالغة في تحكيم=

الشرعية : الطاعة والرضا والولاء والتغلب والخروج:

إن مفهوم الشرعية غير منفك عن مفهوم الطاعة وفق فقهه السليم في الرؤية الإسلامية متساندا مع الفهم اللغوي لها، فمفهوم الطاعة لا يعني سواء لغة أو في الرؤية الإسلامية قرآنا وسنة، حالة من الطاعة المطلقة من جانب الرعية، ولكنها على خلاف ذلك، يجب فهمها في إطار الفهم الكلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي أن مفهوم الطاعة لا يعني ـ السكوت عن الظلم ـ أو أنها طاعة إكراهية أو رضى بالأمر الواقع، بل يعني أنه بعد في صميم مفهوم الاختيار وبعيد عن حالة السكون والرضا الإكراهي، بحيث لا يتصور إطلاق مفهوم الطاعة "فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" هذا الفهم الأساسي إنما يضع حدودا للطاعة ويعطي بدوره فهما متميزا لمسألة الشرعية، بحيث لا تعبر عن حالة سلبية بل هي حركة إيجابية لا تتنافى مع محاولة تفهم الأوضاع وتكييف شرعيتها.

ذلك أن من أهم المفاهيم التي تطرح من خلال مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية وما تثيره من مسألة الشرعية هو مفهوم الطاعة بحيث ينظر إلى الخلافة (السلطة) على أنها واجبات قبل أن تكون حقوقا، التزامات وليست امتيازات، ورغم أن الحق الأساسي للسلطة ينبع من مفهوم الطاعة إلا أنه لاطاعة لما هو مخالف أسس الشرع والشرعية، إن خطأ الحاكم إذا ما تضمن مخالفة للأخلاقيات الإسلامية لا يمكن أن يوصف إلا بأنه "منكر" و"من رأى

==الشريعة.. فأهل العلم أشرف الناس وأعظمهم منزلة .. ومن ذلك صار العلماء حكاما على الخلائق أجمعين قضاء أو فتيا وإرشادا لأنهم اتصفوا بالعلم الشرعي الذي هو حاكم الحاكم، فلزم من ذلك أنهم لا يكونون على الخلق إلا من ذلك الوجه، كما أنهم ممدوحون من ذلك الوجه أيضا فلا يمكن أن يتصفوا بوصف الحكم مع فرض خروجهم عن صوت العلم الحاكم إذ ليسوا حجة إلا من جهته، فإذا خرجوا عن جهته فكيف يتصور أن يكونوا حكاما؟ محال .. (فـ) لا يقال في الزائغ عن الحكم الشرعي حاكم، بالشرع، بل يطلق عليه أنه حاكم بعقله أو برأيه أو نحو ذلك، فلا يصح أن يجعل حجة في العلم الحاكم لأن العلم الحاكم يكذبه ويرد عليه... ثم نصير من هذا المعنى إلى معنى اخر مرتب عليه، وهو أن العالم بالشريعة إذا اتبع في قوله، انقاد إليه الناس في حكمه، فإنما اتبع من حيث هو عالم وحاكم بها، وحاكم بمقتضاها لا من جهة أحرى فهو في الحقيقة مبلغ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، المبلغ عن الله عزل وجل، فيتقي منه ما بلغ عن العلم بأنه بلغ، أو على غلبة الظن بأنه مبلغ لا من جهة (كونه) منتصبا للحكم مطلقا، إذ لا يثبت ذلك لأحد على الحقيقة، وإنما هو ثابت للشريعة المنزلة، بحيث إذا وجد الحكم في الشرع بخلاف ما حكم لم يكن حاكما، إذا كان ـ بالفرض ـ خارجا عن مقتضى الشريعة الحاكمة، ولذلك إذا وقع النزاع في مسألة شرعية وجب ردها إلى الشريعة حيث يثبت الحق فيها لقوله تعالى: (فإنْ تنازعْتمْ في شيْء فرُدُّوهُ إلى اللّه والرّسُول) (**النساء/ ٥٩**).

فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء إلا من هو متوجه نحو الشريعة قائم بحجتها، حاكم بأحكامه، جملة وتفصيلا، وأنه من وجد متوجها غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات وفرع من الفروع لم يكن حاكما ولا استقام أن يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة.

فالحاصل مما تقدم أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعا ضلال... وإن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره...".

أنظر في هذا: الشاطبي، الاعتصام..، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٣٣٨-٣٥٥.

وقد أثبت الباحث هذا النص ـ على طوله ـ حتى يتبين كيف أن مفهوم الحاكمية له تعلق بالشرع ويبين مفهوم السيادة الذي يتعلق بالمعاني الغربية والتي ارتبطت بالحاكمية للبشر، وهو افتراق أساسي وحب التأكيد عليه إذ لا تكفي الإشارة إلى أن السيادة لله والأمة نائبة عنه في ذلك حتى لا تختلط المعاني أو تلتبس الدلالات، فينسى الأصل ويركز على النيابة دون مبرر.

قارن في هذا المقام: د. محمود عبد المجيد الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، **مرجع سابق**، ص ص ٢١-٣٥.

د. فتحي عبد الكريم، **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، دراسة مقارنة، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

ولكن يبقى لمفهوم الحاكمية مكانته داخل المنظومة الإسلامية للمفاهيم السياسية، حيث يرتبط بحقيقة الاستخلاف، وهو ما لا يخلق أي نوع من الرأي القائل بأن الحاكمية تنتج نوعا من الحكومية الدينية (على النسق الغربي) أو حكم الكهنوت نوعا من التزيد والاعتساف في الربط بين أشياء لا تربط، كما أن افتراض التلازم بين حاكمية الشريعة وبين الإكراه الديني، وفي المقابل التلازم بين العلمانية والحرية الدينية، هو أمر يفتقر إلى المصداقية والتعميم غير الصحيح.

مــنكم منكرا فليغيره.." إن تعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم قاطعة صريحة في أن على المواطن ألا يقبل وألا يستسلم إزاء ما يمكن أن يكون متناقضا مع مثالية الجماعة[١].

إن الــتعامل المباشر بين السلطة والرعية هو أقصى التعبير عن الحركية ، تعقبه مستويات أخــرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعي نحو الإقناع والاقتناع وقد تنتهي باللجوء إلى القــوة..، لهداية المخطئ وإنقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية، ومفهوم الطاعة بهذا يملك طاقـــة إيجابية إرادية، فآية الطاعة " أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"[٢] من خـــلال تــرتيب قاعدة طاعة أولي الأمر على طاعة الله والرسول، وقول الرسول لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق يشكل شرطا أساسيا لفقه الشرعية.

الطاعـــة إذا ليســت مفهوما يرتبط بالسلطة ــ مطلقا ــ بغض النظر عن طريقة تنصيبها وممارستها، كما أنها من جانب آخر طاعة شرعية وظيفته لا طاعة شخصية بحيث تصير الطاعـــة مـــرهونة أساســـا بطـــبيعة الوظيفة التي يضطلع بها لا بشخص الحاكم، كما أنها مرهونة بتحقيقها على المقتضى الشرعي[٣] في إطار ما يسمى بطاعة الديانة[٤] حيث يحدد الديــن أســـاس الطاعة وشروطها، ويؤكد مقتضى الولاء كما فصله الباحث آنفا[٥]، ويشكل محتوى الرضا كسلوك بحيث يكون محوره منهج الله: حدودا وشرط ومقاصد ونتيجة.

---

(١) هناك أحاديث كثيرة في الطاعة، أنظر: النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ص ١٢٠-١٢١.

عــن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " متفق عليه.

وعنه قال كنا إذا بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة يقول "فيما استطعتم" متفق عليه.

وعن أبي هريرة (ر) قال، قال رسول الله ﷺ "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثره عليك"رواه مســلم، عــن عمران بن حصين قال : قال رسول الله ﷺ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" جزء من حديث رواه أحمد والحاكم، أنظر الإمام أحمد، **المسند**، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت، ج١، ص ٤٠٩.

العجلوني، كشف الخفاء، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٣٦٥.

(٢) **النساء/ ٥٩.**

(٣) فالشرع إذ يلزم سائر الناس طاعته فيما ليس فيه معصية ولا إقدام على محظور ومحرم، فيجب أن يطاع في ذلك الباب.

"وهذا ما يختص به دون غيره لأن الطاعة لا تجب على هذا الوجه إلا له فمن لم يطعه فهو مخطئ وأن كان مشاقا له فهو فاسق لأنه .. قد لزمته للأمة أمور لا يمكنه القيام بها إلا غيره فلو لم نقل أن طاعة غيره له لازمة لم يتمكن مما ذكرناه..".

فأما إذا كان في المعصية قائما وجب مخالفته لأنه قد منع منه ومن الأمر به فيجب المخالفة لا محالة:.

القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب العدل والتوحيد، **مرجع سابق**، ج٢، ق٢، ص ص ١٦٤-١٧٤.

(٤) يصنف الجاحظ حركة الطاعة ويجعل أولاها بالشرعية وفق مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية تلك التي ترتبط بالديانة:

"والسلطان نفسه وإن ملك رقاب الأمة فالناس يختلفون من جهة الطاعة بينهم، منهم من يطيع بالرغبة، ومنهم من يطيع بالرهبة، ومنهم من يطيع بالمحبة، ومنهم من يطيع بالديانة، وهذه الأصناف... أفضلها طاعة الديانة...".

أنظر: الجاحظ، **رسالة في النساء**، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق: حسن النووي، القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٣٣م، ص ٢٧.

قــريب إلى هذا القول ابن المقفع أن الملوك ثلاثة "ملك دين، وملك حزم، وملك هوى، فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم وكـــان دينهم هو الذي يعطيهم الذي لهم، ويلحق بهم الذي عليهم وأرضاهم ذلك وأنزل الساخط منهم ومنزلة الراضي في الإقرار والتسليم وأما ملك الهوى فغلب ساعة ودمار دهر ...".

أنظر في ذلك: أبو القاسم ابن رضوان المالقي، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: د. علي سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٤، ص ٧٥.

(٥) وفي اعتبار الولاء خصيصة أساسية للرابطة الأساسية الإيمانية وأن خصائصه الأخرى إنما تشتق أساسا من هذه الخصيصة. أنظر تأصيل مفهوم الرابطة السياسية وأهم خصائصها.

وتصير قضية الطاعة ليست إلا استقلال عن أهواء البشر في ارتباطها وانضباطها بالديانة تحديدا وحدودا، وبحيث لا يتخذ من هوى البشر أساسا لعملية الرضا[١].

ومفهوم الشرعية إذا يجد أساسه في الرؤية الإسلامية والفقه الصحيح لآية الطاعة[٢] والتي زيفت في الفهم، فجعلت من الطاعة مفهوما مطلقا يقع لأولي الأمر من غير حد أو قاعدة، وهو فهم فرط في حقيقة الطاعة في الفهم الإسلامي.

ومـــا تدلنا عليه الآية في سياقها ليس فقط طاعة الله ورسوله فهذا أمر واضح ولكن طاعة أول الأمـــر "منا" في إطار تعلقهم بأداء الأمانات إلى أهلها، وأن يحكموا بين الناس بالعدل أي بما أمرهم به الله ... وأن يبتعدوا عن المفهوم الوضعي للحكم .. وأن يكون أولو الأمر هـــؤلاء (مـــنا) وليـــس (علينا) بالتسلط الفوقي أو (فينا) بالإرث الاجتماعي التاريخي ..[٣]

وهذا التفسير إنما يقدم حقيقة المستويات الثلاثة لشرعية نظام السلطة:

مســـتوى التأســـيس العقيـــدي، ومستوى إسناد السلطة اختياراً، ومستوى الحركة السياسية بمقتضى الشرع وأحكامه وحدوده وشروطه[٤].

---

[١] يـــبرز الجاحظ هذا الفهم الصحيح للشرعية من خلال الرضا المستند إلى الديانة مؤكدا خروج ذلك عن حد الرضا النابع عن الهـــوى لا الديانة، ومن ثم قد لا يسلم هذا النموذج من المعارضة.." وإذا كان النبي ﷺ مع رجاحته على جميع الخلق لم يسلم على أمته من المستجيبين له فضلا عن جاحديه المنكرين له كان أبو بكر أجدر ألا يسلم من رعيته، ولقد قام رجل إلى النبي ﷺ فقال: والله يا محمد ما عدلت في الرعية ولا قسمت بالسوية وقال الله " ومنْهُمْ منْ يَلْمزُك في الصّدَقات" وقال : " إنّ الّذين يُنادُونك مـــنْ وراء الْحُجُـــرات" وحالفوا عليه في يوم الحديبية في نحر الهدي حيث قالوا: "لا نعطي الدنية مرة بعد مرة في أمور كثيرة" متلبس في طعن الطاعن دلالة إذا كان المطعون عليه كاملا فاضلا وإجماع الناس كلهم على الصواب أمر لا ينال.." . "ولكن إذا كانت الأمة قد أطبقت على طاعة رجل على غير الرغبة، والرهبة ثم لم يكن اغترار ولا إغفالا فليس في شذوذ رحل أو رجلين دلالة على انتقاص أمره وفساده شأنه".

الجاحظ، **العثمانية**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٥، ص ص ١٩٤-١٩٥.

[٢] "إنّ اللّه يأْمُرُكُمْ أنْ تُؤدُّوا الْأمانات إلى أهْلها وإذا حكمْتُمْ بيْن النّاس أنْ تحْكُمُوا بالْعدْل إنّ اللّه نعمّا يعظُكُمْ به إنّ اللّه كان سميعًا بصيرًا، ياأيُّها الّذين آمنُوا أطيعُوا اللّه وأطيعُوا الرّسُول وأُولي الْأمْر منْكُمْ فإنْ تنازعْتُمْ في شيْء فرُدُّوهُ إلى اللّه والرّسُول إنْ كُنْتُمْ تُؤْمنُون باللّه والْيوْم الْآخر ذلك خيْرٌ وأحْسنُ تأْويلًا". (**النساء/ ٥٨-٥٩**).

[٣] محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، أبو ظبي: دار المسيرة ١٣٩٩هـــ، ص ١٧١.

تؤكـــد معظم تفاسير القرآن هذه المعاني ومن أهمها ما يثبته الزمخشري إذ يقول بمناسبة آية الطاعة أنه ".. لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بين الناس بالعدل أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياها والمراد بأولي الأمر منكم، أمراء الحـــق. لأن أمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله الأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان، وكـــان الخلفاء يقولون أطيعوني ما عدلت فيكم فإن خالفت فلا طاعة لي عليكم، وعن أبي حازم أن مسلمة بن عبد الملك قال له: ألستم أمرتم بطاعتنا في قوله "وأولي الأمر منكم" قال أليس قد نزعت عنكم إذا خالفتم الحق بقوله "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله" ...(فإن تنازعتم في شيء) فإن اختلفتم أنتم وأولي الأمر منكم في شيء من أمور الدين، فردوه إلى الله ورسوله، أي ارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة، وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جنح الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقي معه شك وهو مـــن أمرهم أولا بأداء الأمانات وبالعدل في الحكم وأمرهم آخراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا سنة إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هو أولو الأمر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة".

أنظر في هذا: الزمخشيري، **تفسير الكاشف عن حقائق و غوامض التنزيل**، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٣هـــ، ج١، ص ٢١٠

[٤] أنظر بصفة خاصة تأصيلا موفقا لمفهوم الطاعة:

د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٩-٢٥٠.

أبو يعقوب الورجلاني، **العدل والإنصاف في معرفة أصول الاختلاف**، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٠هـــ، ١٩٨٤م، ج٢، ص ٤٩ وما بعدها.

د. محمد المبارك: **الدولة ونظام الحسبة عن ابن تيمية**، بيروت: دار الفكر، ١٣٨٧هـــ، ١٩٦٧م، ص ص ٢٤٥-٢٤٩.

Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, **Op. cit**, PP. 149 ff.

وفـــي سياق قضية الشرعية وحقيقة الطاعة يجب أن تفهم وتراجع المسألة الخاصة "بإمامة المتغـــلب" والـــتي عولجـــت مـــن زاوية منع الفتنة، دون مراجعتها من منظور الشرعية الإســـلامية، فالتغـــلب شأنه شأن وراثة السلطة يفتقد أهم عناصر الرضا والاختيار في عقد الإمامة ابتداء.

ذلك أن الاقتصار على الزاوية الأولى قد أتى بعواقب وخيمة في تاريخ المسلمين في تولي الســـلطة، والذي أدى على عكس ما توقع البعض من درء الفتنة إلى السقوط فيها من أوسع أبوابهـــا، واتخذها أمراء التغلب مسوغا للانفصال عن الأمة بشكل أو بآخر، وصار الحكم حكم تغلب لا شورى فيه[1].

وإذا كـــانت قضية الشرعية بذلك تشكل منظومة من المفاهيم والتي عالجنا بعضا منها، فإنه مـــن غير المستساغ ألا نناقش مفهوم الخروج في إطار المنظومة الكلية للشرعية، ذلك أن أغـــلب الجدل الدائر في تحريم الخروج أو حله أو جوازه قد افتقر إلى تأسيس مناقشة هذا المفهـــوم (كمفهـــوم فرعي وجزئي) داخل منظومته الكلية، وبدا لكل اتجاه أدلة يظاهر بها رأيـــه دون أن يعـــالج المفهوم في إطار ما يمكن تسميته بفقه الخروج الذي لا يغلب أمرا واقعا خارج عن إطار الشرع والشرعية في نصب الإمامة أو حركتها السياسية، كما أنه لا يهمـــل الآثـــار المترتـــبة على الخروج إن توفرت له الشرعية من فتنة وخلافة، وذلك في إطـــار فقه كامل لمدخل المصلحة الشرعية والضرورة الشرعية وفهم بين لترتيب المصالح والمفاسد في سلم التصاعد وفق مقاصد الشرع وأصوله الأساسية.

وعـــلى هذا فإن استبعاد الخروج على السلطة باسم الطاعة كأحد البدائل المطروحة ــ لعله الأخيـــر منها ــ لا يجد سندا فقهيا أو شرعيا إذا ما فهمت الأدلة بصورة كلية واستقرئت بأجمعهـــا، ويجـــب فـــي هذا المقام ألا يلتبس ذلك بواقع أليم للحركات الإسلامية، فينزلق الـــبعض ــ دون أن يـــدري ــ إلى تكريس واقع الانفصال بين الدين والسياسة، وكل ذلك يرتـــبط بفقه المراحل والأوليات، فالخروج يعد أحد الحقوق الأساسية للأمة، وليس لأحد أن يتدخل بسقوطه بدعوى الفتنة وما نرى من فتنة أفدح من ترك الشرع وتنحيته[2].

---

[1] إن ما يقرره ابن جماعة مما أسماه البيعة القهرية، لا يرى الباحث له مسوغا في هذا المقام والتي عرفها بأنها ".. فهو صاحب الشـــوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته، ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح . وإذا انعقدت الإمامة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده وانعزل الأول وصار الثاني إماما ، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم..."

أنظر : ابن جماعة، **مرجع سابق**، ص ص ٥٥-٥٦.

والباحث في غنى عن أن يبين ضعف هذا التكييف، فبينما قرر في البداية أن البيعة القهرية تتم لمن يتصدى لها من أهلها، إذا بابن جماعة يعقب (ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا) فكيف يكون أهلا لها من تلك صفاته.

كذلك فإن معيار الشوكة والقوة واتباع من غلب إنما هو الفتنة بعينها ومدخلا للتمزق وعدم جمع شمل الأمة.

أنظر في شرعية الصفات المستبد المتغلب وأحكام ذلك في:

سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار ، **مرجع سابق**، ص ٤٥٨.

أبو عبد الله ابن الحسين الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان، فصل الإمام والواقع: ذكر أحكام المتغلبين"، مجلة **الفكر العربي**، العدد (٢٣) السنة (٣) بيروت: معهد الإنماء العربي، أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٨١، ص ٢٢٨-٢٢٩.

د. صلاح الدين دبوس، **الخليفة توليته وعزله**: إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية: دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، الإسكندرية: دار **الثقافة الجامعية**، د.ت، ص ٨٨ وما بعدها.

[2] يفرد الورجلاني بابا في كتابه لاختلاف الناس في الخروج على السلاطين الجورة وتولية عمالهم وهو باب قيم يتناول القضية بدراســـة فاحصة أكد فيها أن ".. من حظره فقد أخطأ ومن أوجبه فقد أخطأ، فالخروج عليهم ندب وهو أحد القربات إلى الله عز وجل وأن القيام بين ظهرانيهم مباح (وعلى هذا فهو) سائغ جائز وهو قربة إلى الله عز وجل وجهاده على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات له وشروط .. ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ وقد سئل ما أفضل الشهاده: قال "كلمة حق يقولها أحدهم عن=

الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية : في هذا الإطار فإن الدولة الشرعية:

١- هـــي دولـــة ركيـــزتها الشـــريعة المنبـــثقة عن العقيدة (التوحيد) ومفهوم السلطة فيها باعتـــبارها قيمـــة، تحـــدده العقيدة (مستوى التأسيس) أما ممارسة السلطة فهي تخضع للقواعد التي تصدر عن الشريعة (مستوى الحركة والممارسة)[1] والشرعية تتقرر من خـــلال الجمـــع بين الحق والقوة (أي في استخدام القوة في حدود الحق المنزل وليس الهـــوى، باعتـــبار أن الحق هو ما يحدده، "الميزان" والكتاب أي الشرع، في إطار من تحقيق الوجهة والمقصد لمسيرة القوة المادية، قال الله تعالى "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ"[2].

فالعـــلماء والأمـــراء أســـاس القيادة في الدولة الشرعية، وأهمية العلماء كما نوه الباحث ــ تكمـــن في ضرورة إدخال نوعية معينة من المؤسسات تصير عماد النظام المؤسس على العـــلم والخـــبرة وبما يعني العلم وفق مقصوده وشقيه الشرعي والتخصصي، والأمة هي قـــاعدة الدولـــة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوط بها: حاكمية الشرع والعقيدة وإنجاز الأمانة وتحقيق الخلافة وفق مقتضاها.

عقـــد الخلافة وإسناد الشرعية: أن صفة العقد توكل للخليفة أو صاحب الولاية العامة على الأمة للقيام بمهمته الأساسية في حراسة الشريعة بموجب عقد البيعة بحيث تصير شرعية القادة بالموافقة والرضا وليس بالفرض والإرغام.

وهـــو مـــا يؤكـــد أن الطاعة باعتبارها حق قبل الرعية بموجب عقد البيعة أو الإمامة لها حـــدود وشـــروط وهـــي لا تقتصـــر فحســـب على اختيار الإمام وإنما تقتضي نوعا من الاستمرارية بحيث يتعدى الأمر إلى مرحلة الممارسة.

=سلطان جائر يقتل عليها"... وليس للجائرين من حرمة ما يمنع الخروج عليهم.... ولا طاعة إلا في معروف لا في منكر كما قال عليه السلام إنما الطاعة في المعروف وأما المعصية فلا نعمت عين ولم تكن طاعة من أطاعهم الله بطاعة لهم".

أنظر الورجلاني، **مرجع سابق**، ص ص ٤٩-٥١.

قرب أيضا إلى هذا الرأي: د. عبد الكريم زيدان، **مرجع سابق**، ص ص ٢٠٦-٢٠٧.

أنظر أيضا في فقه الطاعة والخروج: أبو عبد الله الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان: فصل الإمامة والواقع ــ ذكر حكم المتغلبين ــ مجلة **الفكر العربي**، العدد (٢٣) السنة (٣) ، بيروت ، معهد الإنماء العربي ــ أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٨١، ص ص ٢٣٠-٢٣٢ والخروج في هذا السياق غير البغي، أنظر في هذا المعنى: نجم الدين الطرطوسي، في ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان "ضـــمن كتاب " تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك" مجلة **الفكر العربي**، العدد (٢٣) السنة (٣٩) ، معهد الإنماء العربي، أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٨١، ص ص ٢٣٥-٢٣٧.

سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي، .. **مرجع سابق**، ص ٤٧٥ وما بعدها.

والـــباحث في هذا السياق لا يرى للقول "بأنه إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يوجب فسقه فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك، لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق فالأصح أن ينعزل.." أي سند، فكيف يكون الانعزال فـــي الولاية الأخطر منها أي الإمام، بينما هو في الولاية الأدنى (القاضي) ينعزل بالفسق، فكيف يكون انعزال القاضي من إمام فاسق على شاكلته، بل ربما يكون من فسق الإمام أن يولي قضاة فسقة، وإذا كانت الطاعة موقوفة على الطاعة في غير معصية الله، فهل فسق الإمام ليس داخلا في حد" معصية الله". أنظر في هذا: ابن جماعة، **مرجع سابق**، ص ص ٥١-٥٢، ص ٧٢.

قارن بهذا في خضوع الخليفة لمبدأ العزل، صلاح الدين دبوس، **مرجع سابق**، ص ص ٤٥-٤٧. وقد قدم، د. دبوس آراء طيبة في هذا المقام.

أنظر أيضا تلك الدراسة القيمة التي قدمها د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعة، **مرجع سابق**، ص ٦٣ وما بعدها.

[1] عبد الله فهد النفيسي، **عندما يحكم الإسلام**، لندن: دار طه، د.ت أنظر الفصل الخامس "الإسلام والخروج على الحاكم" ص ص ١٤١-١٥٣

أنظر في تأسيس مفهوم الشرعية وأثره على مجمل النظرية السياسية:

Hamid Behzadi, "The Principals of Legitimacy and its Influence upon the Muslim Political Theory", **Islamic Studies** Vol. X, No. 4, December 1971, PP. 270-290.

[2] **الحديد**/ ٢٥.

وهـو مـا يجعل الدور الرقابي أساسيا في إطار الرؤية الإسلامية للمشاركة والتزام الشرع وباعتباره عملا أصيلا (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمراقبة عملية الشرعية بما لا يتنافى مع الطاعة أو الرضا أو الولاء كمفاهيم أساسية منبثقة عن الشرع).

وتأسـيس الشرعية ينجز نظاما يقوم على الوحدة بين الحاكم والمحكوم (الخلافة والرعية) بحيث تشكل أساسا لتماسك النظام السياسي بما تشكله من وحدة المفاهيم والقيم التي تجتمع حولهـا الجماعـة، بحيث تصير قيمة الوحدة والتضامن (والأخوة الإيمانية) قيمة تنظيمية عليا في تكوين الجماعة وتأسيس الرابطة الإيمانية السياسية.

فـنظام القيـم يشكل في الدولة الشرعية النموذج النظامي لنسق من القيم في إطار حركي معيـن، يشـكل التوحيد محوره وركيزته، وتضم منظومة القيم السياسية العدالة ـ الحرية والاخـتيار ـ المسـاواة، الـتي لا تفهم جميعا إلا في إطار التوحيد، وبحيث يسود الوحدة منطق التعامل في الدولة الشرعية مجسدا في كيان الجماعة السياسية.

وعناصـر الـرابطة السياسية التكوينية إنما تشكل مقومات وأركان الدولة الشرعية: ففكرة الخلافـة والإمامـة تجسـد مفهـوم السلطة من المنظور الإسلامي، وتعتبر أحد المقومات التأسيسية للدولة الشرعية.

والأمـة (كـترجمة لمفهوم الجماعة من المنظور الإسلامي) باعتبارها الجسد الحي للكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي، والمجال الحيوي لتجسيد الشريعة والشرعية (الرعية).

والقيـادة (الأمـراء والعلماء حيث تعبر عن تفاعل الأمة في بوتقة الشرعية وتجسيدها في الجماعـة والمجـتمع (بمعـنى معايشـة الشرع للواقع الاجتماعي وتكييفه وفق مقتضيات الشرع) . (أهل الحل والعقد).

مناط الشرعية في الدولة الشرعية:

إن مـا يحقـق أسـاس الاستخلاف لظاهرة السلطة السياسية [1]، ممارستها لسياستها وفقا للشريعة مبدأ ومسارا ومقصدا وهو ما يشكل جوهر ما حققه الباحث من السياسة الشرعية العادلة، فحينما تمارس السلطة أو تزاول أسباب القوة والجبر من أجل إحقاق الحق وأعمال العـزل وإبطـال الـباطل ودحـر الظلم، تجعل من التلازم بين القوة (السلطة) والشرعية عنصـري تكويـن السـلطة، فالشـريعة دون قوة تدعمها تصبح مثالية غير محققة زمانا ومكانـا، والسلطة بدون شريعة تصير طغيانا محققا، فالشريعة توفر للقوة المنهاج وتضمن لهـا القصـد فتتحول "القوة" إلى سلطة تكتمل فيها عناصر القدرة والبصيرة، والقوة تضمن للشـريعة ذلـك السند المادي الفعال الذي يحول الطاقة الكامنة التي تنطوي عليها الشريعة إلى فروض واقعة لازمة التطبيق نافذة المفعول لتقويم مسار المجتمع (حراسة الدين) وهي فـي هـذا وذاك إنما تحقق جوهر الاستخلاف وتصير هذه القيمة المحققة في التأسيس ـ إسناد السلطة ـ اتساق الحركة وهي مناط الشرعية الذي يضفي على السلطة صفتها، فهي أمـا تصـير سلطة غير شرعية حيث تفرط في معايير ومقاصد الشرعية، وإما أن تصبح سلطة شرعية تلتزم بتلك المعايير والمقاصد في منهجها وغايتها.

هـذا الـتمييز الواضـح الـذي تقدمه الرؤية الإسلامية بين مضمون القوة كقيمة في ذاتها ودلالات القـوة في مسار استخدامها لا نجد له نظير في مفهوم " السلطة" كما يتوارد في كتابات مفكري الغرب.

---

[1] أنظر في تبير مفهوم السلطه في ارتباطه بتأسيس الشرعية وفق الرؤية الإسلامية:
Muhammad Nazeer Kaka Khal, "Legitimacy of Authority in Islam", **Islamic Studies**, Vol XIX, No,3, Autumn, 1980, PP. 167-182.

وفي هذا الإطار الذي يحدد للشرعية مناطها وللسلطة طبيعتها ووظيفتها يبقى التنويه في هذا المقام إلى أن استقاء الأصول الأساسية قرآنا وسنة لإعادة بناء مفهوم السلطة وفق منظوره الإسلامي، ومتابعة ذلك في إطار دراسة النموذج النبوي والخلافة الراشدة في تأسيس السلطة على الشرع لا يعني أن يقتصر الاجتهاد من العلماء على هذا المجال بحيث يركز على إحياء نمط تاريخي بعينه للدولة الشرعية، باعتباره نمطا تنظيما عرفه أو عاشه الكيان الاجتماعي الحضاري العربي في لحظة مضت، ولكنها تنطوي على تمثل جوهر وطبيعة الطور الحضاري الاجتماعي المعاصر بكل ما يقتضيه من دواعي وما يتيحه من انعكاسات وكذلك ما تعتريه من مآخذ وما ينطوي عليه من تجاوزات وتوترات داخل النظم القائمة والسير بها في إطار فقه الواقع إلى آفاق الممكن المتاح بحكم أعمال جوهر وظيفة النسق القياسي الذي يجد تأسيسه في الشرع وبحيث تتفاعل منهاجية الاجتهاد و منهاجية التغيير، وفقه الأحكام وفقه الواقع في طرح أنماط تنظيمية جديدة تستند إلى الشرع مبدأ ومسارا ومقصدا وبحيث تتحول مفاهيم النسق القياسي وقيمه الأساسية إلى تجسيد محقق يجعل من ممارسة منهاجية الاجتهاد حقيقة واقعة وليست لاجترار الجهود التي تتسم بالتلفيق والترقيع في هذا المقام[1].

الدولة الشرعية: رؤية مقارنة:

تسهم المنهاجية المقارنة في إبراز التمييز والخصوصية لنسق الشرعية الإسلامية في إنجاز الدولة الشرعية وهو ما يعني أنها تتميز عن مختلف الأنساق والنماذج التي قدمتها خبرات تاريخية مغايرة، خاصة الخبرة الغربية مثل: الدولة الدينية ـــ دولة القانون ـــ الدولة المدنية ـــ الدولة الأيديولوجية[2].

١ - الدولة الشرعية والدولة الدينية:

ثمة فروق عديدة بين الدولة الشرعية والدولة الدينية كما عرفتها أوروبا في العصور الوسطى[3]، ذلك رغم أن كليهما يرتكز على (الدين) ويتخذه الإطار العام للتنظيم السياسي، إلا أن الدولة الدينية قد افتقرت من ناحية إلى المرونة واتسمت بالجمود النابع من ارتباطها بمؤسسة معينة (المؤسسة الدينية) التي شكلت مصدر صياغة القواعد التي تسير عليها الدولة، وحملت هذه القواعد صفات القداسة التي تحول دون التطور أو الاستجابة للتطور الاجتماعي، بحيث أخفت المؤسسة ـــ صاحبة الحق في تفسير هذه القواعد ـــ في القيام بهذه المهمة التطويرية وعلى خلاف ذلك يقف نموذج الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية، كإطار للتأسيس تحدده عقيدة سماوية تضع المبادئ العامة دون الأشكال التطبيقية والتفاصيل التي تتركها لظروف المجتمع الزمانية والمكانية، إن حق تفسير هذه القواعد (أي استخراج الأحكام من الأصل الثابت) ليس حكرا على أحد وإنما هو ملك لمن يكتسب أهلية الاجتهاد والتفسير كما أن الحاكم ليس معصوما وتشكل الشورى قاعدة تنظيمية أصولية في الدولة الشرعية.

---

[1] اعتمد الباحث بصفة أساسية ـــ مع تصرف يسير ـــ على بحث للدكتورة منى أبو الفضل ، الدولة الشرعية، ضمن : مدخل منهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨-٣٩.

[2] اعتمد الباحث بصفة أساسية في مجمل هذه الرؤية المقارنة على بحث للدكتوره منى أبو الفضل حول الدولة الشرعية، **المرجع السابق**، ص ٤١ وما بعدها.

[3] أنظر في تفصيل ذلك: عمر التلمساني، **الحكومة الدينية**، القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٥، ص ص ٧-٣٧، د. منى أبو الفضل، المدخل المنهاجي لتناول النظم العربية، **مرجع سابق**، ص ص ٤١-٤٢.

وكذلك تختلف الدولة الشرعية في الرؤية الإسلامية عن دولة القانون[1]، خاصة فيما تتسم بها قواعدها من جمود وافتقار إلى الذاتية في التطوير لمجابهة التطور الاجتماعي، ويعود ذلك إلى مصدر وطبيعة هذه القواعد ذاتها، فهو مصدر بشري وضعي، قاصر محدود الرؤية، بينما دولة الشريعة تنتفي منها صفة الجمود بحكم الأصل الإلهي لهذه القواعد وتأسيسها بما يضفي عليها طابع الصلاحية لكل زمان ومكان، وكذلك هناك بحكم الأهلية والشروط المنوطة بعملية الاجتهاد والتي يتعين فيها فقه الواقع والإلمام بمنطق العصر بصورة متلازمة مع فقه الأحكام والأصول الفقهية، بحيث يمكن القول أن حدوث صفة الجمود في الدولة الشرعية لا يعود بحال إلى عوامل هيكلية راسخة في المفهوم الإسلامي ذاته بل يعود إلى ضعف قوى الدفع فيها حيث يرد ذلك إلى تصور المجتهدين للقيام بأعباء الاجتهاد على مقتضاه ووفق شروطه الأساسية.

وتختلف الدولة الشرعية عن الدولة المدنية[2] والتي برزت في إطار الخبرة الحضارية الغربية كمقابل لنموذج الدولة الدينية، وقيمتها العليا الحرية، وضماناتها البنيانية للقانون، وأساسها الفلسفي الفردي والمنطق الذي يسودها العقلانية أو الرشادة، وهي إذ تفترض التعدد في بنية المجتمع يصير التضارب بين المصالح الحقيقية الأولية فيها ودور القانون ضرورة لازمة لترويض التضارب بين هذه المصالح إلا أن القانون والقواعد والسياسات والقرارات ليست في النهاية إلا انعكاسا لميزان القوى بين أطراف الصراع وربما تلقى الدولة بثقلها إلى جانب أحد الأطراف، بينما الدولة الشرعية تعد المصالح فيها شرعية منضبطة بالشروط والحدود ويحتكم فيه إلى الشرع، كما أنها تحمل سمات التنوع ولكن في إطار الوحدة لا اختلاف تضاد وصراع وبحيث لا يعد هذا التنوع في الدولة الشرعية انحرافا يبرر العنف، حيث تهمة الهرطقة والعقائد بحيث يتبع ذلك عمليات تطهير.

وهي أخيرا تختلف عن الدولة الأيديولوجية[3] التي تفترض الصراع كأساس للوجود الاجتماعي، فإذا كانت الدولة الشرعية تتميز بارتباطها بالعقيدة والوظيفة العقدية، فإنها في الحقيقة نسق متكامل في منظومة، وهو إن تشابه مع بعض مظاهر الأنماط الأخرى، فإنه تشابه يأتي عرضا لا اتفاقا، فضلا عن ذلك فإن رؤية هذه الخصائص في شكل المنظومة (البنيان الذي يشد بعضه بعضا) وهو أمر يجعل من عملية الجمع عملية كيفية تحقق أغراضها في تجنب معايب كل نموذج من هذه النماذج المفردة في إطار فهم تميز هذا النموذج الإسلامي باعتباره نسقا كليا متكاملا.

---

[1] أنظر في هذه المقارنة وإبراز جوانب التميز: جمال البنا، **الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة**، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٨٦، ص ص ٨-٩٢.

جمال البنا، **سيادة القانون** (رؤية لمضمون الحكم بالقرآن) د.م.ن مطبوعات الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل ، د.ت. د. عدنان نعمة، **دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص ص ١٢-٥٣، د. منى أبو الفضل ، المدخل المنهاجي لتناول النظم السياسية العربية، **مرجع سابق**، ص ص ٤٢-٤٣.

[2] أنظر في تميز مفهوم الدولة الشرعية عن الدولة المدنية: د. محمد معروف الدواليبي، **الدولة والسلطة في الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٤، ص ص ١٢-١٥٠، د. منى أبو الفضل، المدخل المنهاجي ..، **مرجع سابق**، ص ٤٣-٤٤.

[3] أنظر في تميز دور العقيدة في الدولة الشرعية والدولة الأيديولوجية:

د. حامد ربيع، القيم السياسية...، **مرجع سابق**، ص ٢٧٣ وما بعدها.

د. حامد ربيع، سلوك المالك...، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ٢١٠-٢١١.

د. منى أبو الفضل، المدخل المنهاجي، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤-٤٦.

المبحث الثاني
نسق الشرعية الإسلامية والواقع العربي المعاصر

في ضوء التفاعل بين عناصر الإطار التحليلي المنهجي من حيث:

١- بناء النسق القياسي للمفهوم في إطار الرؤية الإسلامية للشرعية وبيان أهم متعلقاته من مفاهيم أخرى تسهم في وضوحه وبيانه (الطاعة ـ الرضا ـ الولاء ـ المصلحة..) باعتبارها منظومة واحدة من المفاهيم تستدعي بعضها بعضا فضلا عن تفاعلها وتساندها.

٢- نقد أسس التناول العلمي في مسألة الشرعية سواء على المستوى النظري أو تحليل الواقع العربي المعاصر، من حيث افتقاد تلك الأسس عناصر الضبط المنهجي ـ والمقياس الأساسي وافتقاد عناصر الشمول والإطلاق والكلية، مما يؤدي لنقص الأطر النظرية وعدم كفايتها في دراسة الواقع وتحليله وتفسيره ومن ثم تقويمه.

٣- وهذا وذاك في تكاملهما يسهمان في تبين العطاء الذي يقدمه المفهوم الإسلامي وما يحققه من استجابات تجيب على معظم قضايا الواقع المعاصر وأزماته.

تصير مسألة الشرعية من أهم القضايا التي يجب الاقتراب منها في إطار منهاجية التجديد السياسي من خلال فقه الأحكام المستندة إلى فقه الواقع، ذلك أن رؤية المجتمعات والنظم العربية المعاصرة إنما هي عملية أساسية في هذا المقام كخطوة أولى في فقه "الواقعة" نحو استقاء الحكم الأساسي لها يتوافق مع فقه عناصر الواقع واعتباره.

إن فقه الواقع العربي المعاصر لا يمكن أن يستقيم إلا بمعرفة أهم سمة تميزه فيما يمكن أن يطلق عليه "الحقبة العلمانية" وهي من حيث مفهومها ومظاهرها ومضامينها تشكل أسس السيطرة على هذا الواقع العربي المعاصر بجوانبه المختلفة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتعليمية والفكرية وعلى العموم الحضارية.

وتعد تلك الحقبة من أخطر المراحل من حيث آثارها مما يستدعي ضرورة تحليلها وتفسيرها وتقويمها، حيث تتميز بالتشابك تارة والفصام تارة أخرى ولا سيما أن الدين قد ظل له دور هامشي، مما جعل الالتباس والقصور في الحكم على هذه الحقبة أمرا شائعا خاصة بصدد مسألة الشرعية، وهو أمر يفرض بدوره التحرز المنهجي بما يعني التأني في الحكم على الأنظمة العربية بالشرعية من عدمها، ذلك أن الحكم على الواقع العربي والنظم المرتبطة به بعدم الشرعية لا يقل خطورة عن الحكم بشرعيتها، وبما يعني أن مسألة الشرعية برمتها مزلق خطر يفترض ضرورة التحرز.

وعلى هذا أن الإيمان بكلية "الشريعة" لا ينفي أن يكون لها مستوياتها وتدرجاتها، وإن كان ذلك يجب ألا يدفع الباحثين في قضية الشرعية إلى التساهل في تناول هذه القضية والهجوم على هذا الموضوع بلا دليل، أو التساهل في الحكم ذاته على النظم العربية، وفق عناصر النسق القياسي، وإلا فقد هذا المعيار وظيفته أو أهميته في استقاء حكم للواقع.

غير أن هذه الصعوبة والخطورة لا تشكل إلا صعوبات نسبية يمكن تخطيها بكثير من الحذر المنهجي ومزيد من التدقيق والتحقيق ومحاولة الاقتراب الصحيح.

ووفق هذا المدخل فإن عملية التصنيف النهائي خاصة للنظم العربية هو أمر من الصعوبة بمكان ينبع ذلك من تعدد معايير التقويم بصورة توائم تعقد الظاهرة ذاتها وتشابكها

وشـــمولها ومـــن ثم فإنه من الجدير التمييز في قضية الشرعية وفقا لمجموعة من المعايير تتسم بالتشابك والتداخل مثال ذلك:

أولا ــ التمييز بين مستويات الشرعية:

١- شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكري والعقيدي.

٢- شــرعية إســناد السلطة والولاية من حيث توافر الشروط والطريقة والكيفية التي تعد تمثيلا حقيقيا لحقائق الاختيار والرضا والبيعة والعقد.

٣- شــرعية ممارســات الســلطة السياســية من حيث تكييفها الشرعي وفقا لعناصر التأسيس بما يحقق التمييز والفصل بين ممارسة الاستظهار وممارسة الافتقار.

٤- شــرعية الخروج على السلطة السياسية بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعي ويتيح حراسة الشرع والشرعية في المستويات السابقة.

ثانيــا ــ الــتمييز بين عناصر الشرعية وفقا لتقسيم عناصر الرابطة السياسية بحيث يحقق ذلــك شــمول مفهوم الشرعية بإثارة هذه المسألة بصدد الأمة بأجمعها وبما يحقق عناصر التكافل السياسي:

١- شرعية السلطة والنظام السياسي.

٢- شرعية العلماء والقيام بوظيفتهم السياسية.

٣- شــرعية الرعية سواء في حركة أفرادها و تكييفها شرعا أو من حيث حركة الجماعة في الأمة وتقصيرها من عدمه.

بل أنه يجب التمييز داخل هذه العناصر بين من يمثل الشرعية ومن هو فاقد لها أو مقصر بصددها.

ثالــثا ــ كما أنه يجب التمييز بين عوارض تؤدي إلى نقصان الشرعية وبين أخرى ناقضة لها جملة بما يؤدي إلى فقدان الشرعية وما يترتب على ذلك من أحكام لكل من هذه الحالات.

وفي هذا الإطار فإن إثارة هذه القضية بصدد النظم السياسية وطبيعة الحكم يجب أن تميز طــبيعة وخصائص كل من الحاكم الكافر، والحاكم العادل، والحاكم الجائر الفاسق، والحاكم المستبد بشرع الله وفقا لما تناوله الفقهاء بالتصنيف[1].

رابعا ــ كما يجب التمييز بين توجيهين في التحليل بصدد الشرعية: توجه التدرج، وتوجه الــتجزؤ، ذلــك أن من أهم القضايا التي تطرح بصدد "الشرعية" في الرؤية الإسلامية هي قضية تجزؤ الشرعية وبما يتبع ذلك من أحكام، و منهاجية أخرى تفترق بالضرورة إذا ما تقــرر عكــس ذلــك مــن أن الشرعية الإسلامية كلية لا تقبل التجزؤ فالشرعية التي تتبع الإيمـــان وجودا وعدما وحكما يجب فهمها وفق عناصر الرؤية الإسلامية للإيمان، فالإيمان إذا لا يــتجزأ مــن حيث مستوياته التي يفترض التكامل بصددها (الفكر والنظم والحركة)،

---

[1] أنظر إلى هذه التصنيفات بالإشارة إليها مباشرة أو بصورة غير مباشرة في التعرض لقضية الخروج على السلطة:

د. فؤاد النادي، مبدأ المشروعية ....، **مرجع سابق**، ص ٢٥٨ وما بعدها.

د. فؤاد عبد الرحمن، **أحوال الحكام وأحكامهم**، القاهرة، الجماعة الإسلامية ١٤٠٤ هـــ، ١٩٨٣/ ص ١٣ وما بعدها.

د. محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٣٨٧ وما بعدها.

د. نيفين عبد الخالق، المعارضة ....، **مرجع سابق**، ص ٢٢٩ وما بعدها.

أنظر بصفة خاصة حكم الاستبدال:

ابن تيمية ، **فتوى شيخ الإسلام في حكم من بدل شرائع الإسلام**، القاهرة، دار نافع، د.ت: دون مؤلف، حكم الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام، القاهرة: الجماعة الإسلامية، ١٤٠٤ هـــ، ١٩٨٣م، ص ص ٢١-٣٧.

وإلا اعتبر الافتراق في هذه الحال قرينة هامة على الرجوع الاستظهاري للشريعة لا الرجوع الحقيقي مبدأ ومسارا ومقصدا، فإنه (أي الإيمان) يتدرج في مستويات، وبالإضافة إلى تدرجه من حيث الزيادة والنقصان، والبحث في مستويات الشرعية منفصلة أو متمايزة لا يعني عدم تكاملها وتفاعلها بأي حال من الأحوال والنقص في مستوى لا بد وأن يتبعه نقص على المستويات الأخرى والزيادة في أحدها ينعكس على الآخرين بالضرورة[1].

ومن ثم فإذا كان التدرج يقبل التجزؤ الذي يعتبر الجزء مفرده من كل لا يمكن فهمها، إلا في إطاره ومن خلاله فإنه يرفض التجزيئي من خلال التعامل الجزئي أو التبعيض الذي يفرضه الشرع والشرعية كما تفرضه المنهاجية التي تستند في جوهرها إلى أصول الرؤية الإسلامية[2].

---

(1) في هذا المقام تجدر الإشارة إلى ما عليه الجمهور من أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية من باب التدرج لا من باب التجزؤ والتبعيض.

أنظر في هذا : ابن تيمية: **الأعمال بالنيات** ، تحقيق : عبد الله حجاج، مكتبة ابن تيمية، الإيمان، القاهرة، دار عمر بن الخطاب، د.ت، أنظر بصفة خاصة : **التراث الإسلامي**، ١٩٨٠، ص ٣٢ وما بعدها، ص ص ٤٤-٤٥، ص ٢٨٣ وما بعدها (في مراتب الإيمان).

ابن تيمية، **العقيدة الواسطية**، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٩٨٣، ص ص ١٨-١٩.

ابن تيمية، **الواسطة بين الخلق والحق**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط٥، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م، ص ١١٥ وما بعدها.

ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ط٥، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص ص ١٩١-٢٠٧.

علي بن محمد أبي العز الحنفي، مختصر شرح العقيدة الطحاوية...، **مرجع سابق**، ص ص ١٩١-٢٠٧.

ويستند هؤلاء إلى الآيات القرانية التي تعرضت للإيمان والهدى بالزيادة والنقصان، "وإذا تُلِيَتْ عليهمْ اياتُهُ زادتْهُمْ إيمانًا" (**الأنفال/ ٢**) "فأمّا الّذين امنوا فزادتْهُمْ إيمانًا وهُمْ يستبْشرُون، وأمّا الّذين في قُلُوبهمْ مرضٌ فزادتْهُمْ رجْسًا إلى رجْسهم"(**التوبة/ ١٢٤-١٢٥**) "والّذين اهتدوْا زادهُمْ هُدًى واتاهُمْ تقْواهُمْ" (**محمد / ١٧**) بينما رفض هؤلاء في الوقت ذاته أن يكون الإيمان قولا بلا عمل مثلما قالت المرجئة، فالتمييز بين المستويين لا يعني بحال التجزيء أو التبعيض كما لا ينفي بالطبع تكاملها وتفاعلها، ومن ثم كانت الشرعية تزيد وتنقص (تتدرج) شأنها شأن الإيمان ولا تتجزأ.

(2) قد يحتج البعض على جواز التبعيض لأحكام الإسلام بالنزول المنجم للقران وأسباب نزوله ذلك أن التوجيهات كانت تتنزل وحيا بحسب حاجة الجماعة إليها وبما تتطلبه المرحلة التي تعيشها الجماعة.

وهذه القاعدة لا تحتاج إلى كثرة أدلة لوضوحها، فقد قال تعالى: "وقُرْانًا فرقْناهُ لتقْرأهُ على النّاس على مُكْث ونزّلْناهُ تنْزيلًا" (**الإسراء/ ١٠٦**) وهو أمر على صحته وضرورة اعتباره وتدبر حكمه وأحكامه (النزول المنجم وأسباب النزول) فإن الاستدلال من ذلك على جواز التبعيض هو أمر لا يجد سندا أو دليلا شرعيا، ذلك أن القاعدة تختلف اليوم بالنسبة للأمة الإسلامية، حيث أن التوجيهات الربانية قد اكتملت والسنة النبوية قد تكاملت وبقيت وأصبح المسلم أو الجماعة الإسلامية مطالبين بكل هذه التوجيهات الربانية والسنة النبوية كاملة دون تبعيض، لأن أحكام الإسلام ترفض تبعيضه، قال تعالى : "**أفتُؤْمنُون** ببعْض الْكتاب وتكْفُرُون ببعْض فما جزاءُ منْ يفْعلُ ذلك منْكُمْ إلّا خزْيٌ في الْحياة الدُّنْيا ويوْم الْقيامة يُردُّون إلى أشدّ الْعذاب وما اللّهُ بغافل عمّا تعْملُون، أُولئك الّذين اشْتروُا الْحياة الدُّنْيا بالْآخرة فلا يُخفّفُ عنْهُمْ الْعذابُ ولا هُمْ يُنْصرُون" (**البقرة / ٨٥-٨٦**) .. وقال تعالى: "إنّ الّذين ارْتدُّوا على أدْبارهمْ منْ بعْد ما تبيّن لهُمْ الْهُدى الشّيْطانُ سوّل لهُمْ وأمْلى لهُمْ، ذلك بأنّهُمْ قالُوا للّذين كرهُوا ما نزّل اللّهُ سنُطيعُكُمْ في بعْض الْأمْر واللّهُ يعْلمُ إسْرارهُمْ"(**محمد/ ٢٥-٢٦**).

والذي يمكن أن يشار إليه أن الفرد أو الجماعة في الأمة الإسلامية يمكن أن يأخذ من أحكام الإسلام بحسب ما تقتضيه أحواله وموقعه في الحياة وتطوره فيها شريطة أن يؤمن ذلك الفرد أو تلك الجماعة بكل أحكام الإسلام واستمراريتها وأن يظهر ذلك الإيمان من خلال المشاركة الفعالة في كل ما يخصه من أحكام الإسلام، فهناك أحكام تخص الفرد المسلم تختلف باختلاف حالته، ولكن هناك أحكام إسلامية عامة تلزم كل مكلف من المسلمين.. وكذلك الجماعة الإسلامية بحكم كونها جماعة مطالبة بكافة الأحكام الإسلامية .. وحينئذ فإن أخذهم بأحكام المرحلة الأولى وتأجيلهم أحكام باقي المراحل لا يعتبر تبعيضا لأحكام الإسلام بل اقتداء بالرسول في سيرته ودعوته المباركة.

وخلاصة الأمر أن الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة موقعهما ومرحلتهما الحياتية هما اللذان يحددان ما يخصهما من الأحكام دون غيرها، وأنه يتوجب عليهما الإيمان بباقي أحكام الإسلام وأن يستعد كل واحد منهم للعمل بتلك الأحكام.

فالأحكام الإسلامية تنقسم باعتبار الماهية والكيفية إلى قسمين: أحدهما: ماهية تلك الأحكام، ثانيهما: كيفية تنفيذ تلك الأحكام، وهذان القسمان ينقسمان باعتبار الفاعل إلى قسمين أيضا: أحدهما: أحكام خاصة بالمسلم كفرد في الأمة الإسلامية، ثانيهما: أحكام خاصة بالجماعة ، كجماعة من الأمة الإسلامية.=

ولا شك أن هذا الفهم لا بد أن يترك دلالاته وآثاره على دراسة الشرعية في الواقع العربي المعاصر ونظمه السياسية.

خامسا ــ أنه مع ضرورة التمييز بين الفرد والأمة فإن ذلك لا يجب حقيقة أن الأمة شخصا معنويا، إذ يقوم مجمل التحليل لقضية الشرعية في الواقع العربي المعاصر على أساس من النسق القياسي للشرعية الإسلامية على أساس هام يرى أن الطبيعة المعنوية في الأمة هي جوهر هذا المفهوم، وبما يتيح لنا أن نعتبر الأمة في الرؤية الإسلامية كائنا معنويا يرتبط بالفكرة ويتأسس عليها وتشكل مقصده وعلى هذا حرص القرآن على أن يكون خطاب التكليف أمرا ونهيا مصدرا بقوله "يا أيها الذين أمنوا " أو في معناها، موجها بذلك خطابه إلى الجماعة[1].

بل إن القرآن قد توجه في الخطاب إلى الجماعة بصفتها المعنوية الكلية ليؤكد هذا المبدأ الأساسي، وساقت الرؤية الإسلامية قياس الجماعة على الأفراد في متعلقاتها وأوصافها بل أحكامها، ومن ثم كان التكليف كما يتجه إلى الفرد "عينا" يتجه إلى الأمة "كفاية" والفرد كما له كتاب يدعى إليه يلقى على أساس منه حسابه، فإن كل أمة (كشخص معنوي) تدعى إلى كتابها جماعة، وكما للفرد أجلا ونهاية كذلك للأمة كذلك أجل ووقت معلوم، وكما للفرد عقاب أو حد، عما يقترفه من آثام، فكذلك الأمة لها من المعاصي التي ترتكبها بصفتها الجماعية تعاقب عليها في الدنيا فضلا عن الآخرة، فإن للفرد إثما وللأمة إثما[2].

وإذا كان الإيمان يزيد وينقص بالنسبة للفرد، فهو كذلك بصدد قضية الشرعية المرتبطة بحركة الأمة فإن الشرعية تزيد وتنقص، وكما للفرد توبة من الذنب الذي أدى إلى نقص أمانة، فإن للأمة توبة من المعصية إذا اقترفتها، وللتوبة لوازم وشروط وآثار وأحكام[3].

ووفق هذه الرؤية التي ترى في الأمة شخصا معنويا كشخصية الإنسان له وجود قانوني يمكنه من أن تكون له ذمة مستقلة عن ذمة الأشخاص، فإن الإسلام قد أقر فكرة الشخصية المعنوية (الحكمية) ورتب عليها أحكما وإذا رجعنا إلى النصوص والمصادر الأصلية في

--في إطار فقه الوقت وفقه الحال والواقع يتحدد فقه المراحل وفقه الأولويات الذي لا يعني تبعيضا بل ترتيبا وتدرجا وتكاملا في الوقت ذاته كأمور تتعلق في مجملها بكيفية تنفيذ تلك الأحكام.

أنظر في تأصيل ذلك الرأي: حسين بن محمد علي الحابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٩-١٤٥.

أما المقصود بالتجزؤ في هذا المقام فهو اعتبار الجزء في إطار الكل رد الفرع إلى الأصل باعتبار ذلك ضمن أصول الرؤية المنهاجية الإسلامية.

وهو تجزؤ قد تفرضه متطلبات الدراسة النظرية أو "... ضرورة وقوع (الأمر) جزئيا مشخصا، فذلك من لوازم الواقع، لا انه مقصود الأمر".

أنظر: ابن القيم: **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الإسكندرية، دار العدل، د.ت، ج٢، ص ١٠٠.

أنظر ما قدمه الباحث في هذه الدراسة حول كلية الإسلام كضابط منهجي لدراسته.

أنظر في رفض تشطير الإسلام أو تبعيضه، د. محمد بن سعد الشويعر، **تطبيق الشريعة طريق الأمن والعزة**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص ص ٥-٦.

[1] ذلك أن الله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص الحجة بها أحد دون أحد، أنظر: الشاطبي، الاعتصام...، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٣٣٨.

[2] أنظر في ذلك الفصل الخاص بمنهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية.

[3] أنظر التوبة وجوبها وعلاماتها وأقسامها وشروطها وفوائدها.

ابن تيمية، **التوبة**، تحقيق: عبد الله حجاج، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت، ص ٥ وما بعدها.

مجدي بن فتحي السيد، **التوبة النصوح**، طنطا، مكتبة الصحابة، ١٤٠٦هـ، ص ١١ وما بعدها.

وللتوبة ثلاثة شروط: الإقلاع عن المعصية، وأن يندم على فعلها، وأن يعزم ألا يعود إليها أبدا.

أنظر: النووي، رياض الصالحين...، **مرجع سابق**، ص ٦ وما بعدها.

الشـــريعة الإســـلامية وجدنـــا فيها أحكاما تشعر بأنها قد بنيت شرعا على فكرة الشخصية الاعتبارية بنظر إجمالي يستلزمه إيجاب الحكم[1].

وهــذا التصور المتكامل لا بد أن يترك دلالاته وآثاره في تحليل قضية الشرعية والأحكام المتعلقة بها.

سادســا ــ كمـــا أنـــه في إطار عملية إضفاء الشرعية واستكمال عناصرها يجب التمييز خاصة في حركة السلطة في النظم السياسية العربية بين سبيلين لهذه العملية:

الأول: مـــنهما يرجع إلى الشريعة رجوع الاستظهار، وهو ليس من الشرعية في شيء بل هو مناقض لها، وقرينه على مناكبة النظام للشرعية والاحتيال على تطبيق الشرع.

الـــثاني: يـــرجع إلى الشـــرع رجوع افتقار وإيمان مصدق بالعمل، وهو رجوع الحاكمية للاحتكام إليه، لا رجوع الانتقاء والاستظهار والتبرير[2].

---

[1] محمود الشربيني، **تأملات في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ص ٢٧-٢٩.

[2] وقــد اســتقيت هذا التمييز بين الرجوع إلى الشرع افتقارا واستظهارا مما أورده الشاطبي من "... أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجــود عــلى وجهيــن: أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار. واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة، لتقع في الوجــود وعلى وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها فليتلافى الأمر ويستدرك الخطأ الواقع فيها بحيث يغلب على الظن أن يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين من الأحكام من الأدلة. ويظهر هذا المعنى من الاية الكريمة "فأمّا الّذين في قُلوبهمْ زيْغٌ فيتّبعُون ما تشابه منْهُ ابْتغاء الْفتْنة وابْتغاء تأْويله".(**آل عمران/ ٧**) فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بما يهواهم، إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع يتكون لهم حجة في زيغهــم (والراسخون في العلم) ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة لذلك (يقُولُون امنّا به كُلٌّ منْ عنْد ربّنا) (**آل عمران/ ٧**) ويقولون (ربّنا لا تُزغْ قُلوبنا بعْد إذْ هديْتنا) (**آل عمران/ ٨**) فيتبرؤن إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكميــن للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة، لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه، حتى يكون عبد لله، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعا..".

أنظر الشاطبي، الموفقات...، **مرجع سابق**، ج٣، ص ص ٧٧-٧٨.

وللرجوع للشرع بماخذ الاستظهار أشكال وصور أهمها:

- مناقشـــة الفروع دون ردها إلى الأصول "فالواجب .. أن يبدأ بتعليم الأصول قبل الفروع، وأن يثبت قواعد البنيان قبل أن يرفع شواهق الأركان ومن عرف معاني الأصول عرف كيف يبني عليه الفروع، ومن لم يعرف حقيقة الأصول كان حريا أن تخفي عليه الفروع ..".

أنظر : أبو محمد عبد الله بن بركة، **كتاب التعارف**، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣م، ص ٤.

أخــذ الأدلة مأخذ الهوى والشهوة (والمصلحة) لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله، ... وذلك بصرمه عن مقتضاه في الظاهر المقصود ويتأول على غير ما قصد فيه.. فإذا غلب الهوى أمكن انقياد ألفاظ الأدلة على ما أراد منها، والدليل على ذلك أنك لا تجد مبتدعا ممن ينسب إلى الملة إلا وهو يستشهد على بدعه بدليل شرعي فينزله على ما وافق عقله وشهوته".

أنظر بتصرف يسير من الباحث: الشاطبي، الاعتصام...، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ١٣٤-١٣٥.

- ترك اتباع المعظم إلى اتباع الأقل المتشابه الذي لا يعطي مفهوما واضحا ابتغاء تأويله، **المرجع السابق**، ج ١١ ص ١٤٣.
- التحســين والتقبيح فهو عمدتهم الأولى وقاعدتهم التي يبنون عليها الشرع فهو المقدم في نحلهم بحيث لا يتهمون العقل، قد يتهمون الأدلة إذا لم توافقهم في الظاهر حتى يردوا كثيرا من الأدلة الشرعية. **المرجع السابق**، ج١، ص ١٤٤.
- التعلل بمتابعة الاباء، والاستقامة لما عليه أهل عصرهم، والتصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق.

المرجع السابق، ج١، ص ص ١٥٨-١٦١، ١٦٤-١٦٥، ج٢، ص ص ١٨٠-١٨٢.

والفتوى للسلطان وفق هواه، والتفتيش في الشرع والفقه عن أوهن دليل بما يوافق هوى السلطان، "... يخشى السلاطين لنيل ما عندهم أو طلبا للرياسة، فلا بد أن يميل مع الناس بهواهم، ويتأول عليهم فيما أرادوا حسبما ذكره العلماء ونقله الثقات من مصاحبي السلاطين". أنظر : **المرجع السابق**، ج٢، ص ١٧٦.

- الاحتجاج بالضرورة، أو الإكراه للخروج عن حد الشرع وتطبيق الأحكام دون التحقق من معناها أو التحقق من شروطها، فليس كل من ادعى الضرورة يسلم له.

وهبة الزحيلي، **نظرية الضرورة الشرعية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م، ص ٨.

- مخالفة الأصل بنوع من التأويل هو فهم مخطئ ، بأن يضع الاسم على غير مواضعه أو على بعض مواضعه أو براعي فيه مجرد اللفظ دون اعتبار المقصود أو غير ذلك من أنواع التأويل.=

وهــذا الــتمييز الأساســي يحقــق التقويم السليم للواقع العربي ونظمه السياسية والسلطة وحركتها ، دون مجرد الوقوف عند ظواهر الأمور وضرورة النظر والبحث في المسببات أو المقاصد وراء الحركة السياسية.

كمــا أنــه يكشــف النقاب عن طبيعة الرضا الذي يعد جوهر الشرعية فيما إذا كان رضا حقيقيا معتبرا، أو رضا ظاهريا معيبا لا يستحق بداءة مسمى الرضا ذاته.

ضمن هذه التحديات الأساسية يجب دراسة الأبعاد التالية:

- **فقه الحقبة العلمانية[1]:**

ويعــني هــذا فقه الواقع العربي المعاصر الذي يعيش في جملة تلك الحقبة، وحيث تغلغلت كافــة مجالاتــه، ومــا يعــنيه ذلك خاصة في مجال "السياسة والسلطة" والحركة السياسية والنظم بل الأفكار والأيديولوجيات المعتنقة.

--الشاطبي، الاعتصام..، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٢٨٦.

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، **العقيدة الصحيحة في الله**، القاهرة، دار المسلم، ١٩٨١م، ص ١٨.

وغيــر ذلــك كثير من صور الاستظهار أهمها على الإطلاق وموضع اهتمام الباحث في التحليل هو الرجوع من جانب السلطة السياسية وفقهاء السلطان للشرع رجوع الاستظهار.

[1] مــن الجديــر بالذكر أن تحديد "الحقبة العلمانية" زمانا يمثل أشكالا خاصة إذا ركزنا على أهم معاني مفهوم العلمانية والذي ينصرف إلى فصل الدين عن الحياة.

ذلك أن قضية الانفصام بين الدين والحياة ليست وليدة الحقبة العلمانية بل هي سابقة عليها تاريخياً وذلك من خلال الانحراف الذي حدث في الأمة الإسلامية على حقيقة الرؤية الإسلامية.

ومن ثم فقد يرى البعض أن الباحث في اعتماده في التحليل على مفهوم الحقبة العلمانية وتحديده الزمني القريب نسبيا والذي يرتبط بالحملة الفرنسية على مصر إنما ينحاز مسبقا إلى التوجه الذي يرى رد كل ما هو حادث في الواقع العربي المعاصر من مفاسد ومعايب إلى تلك الحقبة. متجاهلا الميراث التاريخي السابق لها في انحراف الحركة عن الرؤية الإسلامية الأصلية.

أنظر في هذا: مهدي شمس الدين، **مرجع سابق**، ص ص ٨٣-٩٤.

والباحث إذ يؤكد على استخدام هذا المفهوم "الحقبة العلمانية" بحده الزمني، إلا أنه لا يهمل حقيقتين أساسيتين تسهمان في فهم هذه القضية وحل هذا الإشكال على أساس منهجي يستند في تحليله إلى أصول الرؤية الإسلامية.

- الحقيقــة الأولى: رغم تبني التحليل السابق، نؤكد على ضرورة مطلقة أن الفصل بين الدين والحياة والانحراف عن مقتضيات الشــرع يعــود في بدايته إلى تلك الحقبة، بل إن هذا الانحراف يمتد كميراث تاريخي، قد يختلف بصدد تحديد بدايته الزمنية، ولكــنه فــي حقيقة الأمر قد يظل يتراكم بحيث هيأ الواقع العربي والإسلامي بوجه عام لتقبل مفهوم العلمانية في ظل ظروف تاريخية معينة سواء على مستوى السلطة أو العلماء أو الرعية والجماهير.

خلاصة القوم إذا أن الانحراف قد بدأ بصورة مبكرة تسبق هذه الحقبة العلمانية.

- الحقيقة الثانية: رغم تبني التحليل السابق نؤكد على ضرورة التمييز بين الحقبة العلمانية وما قبل تلك الحقبة من حيث الاحتكام إلى الشــرع (الشرعية الإسلامية)، فالانحراف عن مقتضى الشرع في الحركة يختلف حكما وآثارا عن الانفصال الذي تزكيه العــلمانية وترسيخه في الحقبة الزمنية الأخيرة، حيث يضيف تبني مفهوم العلمانية وتأسيس المجتمع السياسي على قاعدة منه تأكيد انفصال الدين عن حركة الحياة اعتقادا وحركة، وهو ما يعد إنكارا لصلاحية الشريعة وحاكميتها لحركة الحياة وذلك قياسا على الحضارة الغربية في مفاهيمها وخبرتها.

وبناء على هاتين الحقيقتين فإن الاستناد في التحليل على مفهوم الحقبة العلمانية وواقع الاستبدال الذي تعلق بها أمر سينده الدليل، إلا أن هــذا لا يعــني الوقــوف بفقه الواقع عند حد هذه الحقبة بل يجب أن يستند إلى تحقيق هذا الفقه للواقع بكليته وبإمداداته التاريخية، مع ضرورة تقصي مواطن الانحراف في الأمة وأسبابه، وما أدى إليه ذلك من التهيئة لواقع الانفصال ـ ولو نسبيا ـ بالدين عن حركة الحياة.

كما أنه يجب أن نلفت النظر إلى أنه رغم تبني الباحث لمفهوم "الحقبة العلمانية" فإن هذا لا يعني بحال أن الإسلام كان غائبا تماما أو أنه فقد تأثيره، أو أن هذه الحقبة تنتمي إلى العلمانية كلية، فالحقيقة الأساسية التي توجه النظر إليها أن غلبة تيار معين (التيار العــلماني) نــتيجة ظــروف تاريخية متراكمة وموانية، واستخدامه إمكانات توفرت لديه حتى استطاع أن يحكم عملية السيطرة العلمانية، إن هذا لا يعني ـ في حقيقته ـ سوى غلبة هذا التيار وتمكنه من السيطرة في "حقبة تاريخية أو زمنية" ولا يعني بحال نفي وجود التيار الإسلامي ، بل أن هذه السيطرة قد تولد رد فعل يقوي وجود التيار الإسلامي بشكل ناضج وفعال في محاولة منه لمواجهــه هذا التيار العلماني وغلبته، في محاولة لوقف سيطرته ، فتبني تسمية الحقبة العلمانية لا يعني إلا الإشارة إلى السيطرة والتغلغل العلماني.

وهــي فــي جملتها تعد استبدالا بشرع الله وإن ظلت مجموعة من الرموز الهامشية بما يتناسب مــع الفهــم العــلماني لــدور الدين في الحياة وهامشيته، وهذا بدوره يجعل من الضروري فقه عملية الاستبدال الوضعية من حيث أسبابه وكيفية حدوثه ومظاهر هذا الاستبدال.

وفي هذا الإطار تتم عملية التقويم بما تتضمنه من تناول العناصر الآتية:

١- تنزيل الحكم الشرعي على الواقع العربي المعاصر.

٢- تصنيف النظم العربية وفق معايير ثابتة.

٣- فقه عناصر التقويم والتغيير بما يحقق الاستجابة للشرع والشرعية بكل عناصره:

(أ) الإدراك الكامل والفقه السليم للحقبة العلمانية التي تتميز بواقع الاستبدال.

(ب) ضــرورة السـير في عملية الاستجابة في إطار "فقه المراحل" وفقه أولويات التقويم والـتغيير، وفــق أصــول منهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية، ومداخل المصلحة الشرعية وسد الذرائع.

(ج) ضرورة التمييز بين شكلين للاستجابة في حركة النظم السياسية العربية:

شــكل الرجوع للشريعة استظهارا وشكل الرجوع إليها افتقارا وبما يحقق هذا التمييز الأساسي مــن الــبحث فــي حقيقة خطوات عملية الإصلاح والتقويم والتغيير، وبحيث تظل فاعلية هذه الخطــوات فــي عمــلية إضــفاء الشرعية حقيقة قادرة على إنجاز أهدافها من خلال ارتباطها بقواعد التأسيس والمقاصد الإسلامية الأساسية، والمقصد الأعلى (التوحيد اعتقادا وحاكمية).

- **عملية الشرعية: مفترق الطريق للنظم السياسية العربية:**

يجب بادئ ذي بدء التحفظ على اعتبار تكييف النظم العربية والسلطة فيها بأنها في مفترق طرق بالنسبة لمسألة الشرعية، وعملية إضفائها وبنائها[1]، إن ذلك نوع من التوقف عن أو

---

[1] تــتواءم فكــرة "مفترق الطرق" مع اعتبار "الابتلاء كحال ملازم للشرعية" كما يتواءم هذا وذاك مع فكرة (المخرج)و (توبة النظام) بحيث تشكل كل هذه الأفكار وما ترتبط به من قضايا نسقا تحليلا هاما لقضية الشرعية في الواقع العربي المعاصر.

وفكــرة مفترق الطرق تشير إليها كثيرا من الآيات القرانية من أهمها قوله تعالى "قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ونُــرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ"(**الأنعام/ ٧١**).

"وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (**النساء/ ١١٥**).

وقوله تعالى: "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ" (**الأنعام/ ١٥٣**).

أنظر إلى الإشارة إلى فكرة مفترق الطرق: محمد السني، **الإسلام الممتحن**، القاهرة، المختار الإسلامي، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، ص ص ١٨-٢٤

محمد أسد، **الإسلام في مفترق الطرق**، ترجمة: عمر فروخ، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت ص ١١-١٣.

وافتراق الطرق ليست إلا حالة ابتلاء وامتحان تفترض العمل والاستمساك بالشرع فالابتلاء وفق هذا التصور يفوق مفهوم الأزمة كمــا يجعــلها أحــد أشكاله وليس الشكل الوحيد، فهو يعتبر الفرد والجماعة والأمة في حالة ابتلاء مستمرة اهتمام دائم في كل الظروف ولا شك أن منها ظرف الأزمة.

كما يزكي هذا المفهوم التدبير لفحص وتفحص عناصر الابتلاء وإجرائه في المنشط والمكره، وفي الخير والشر ليعبر بذلك عن حالة دائمة لا موقوتة بظرف الأزمة، وهي حالة تجعل من مراقبة تطبيق شرع الله وإنجازه موضع اهتمام دائم في كل الظروف ولا شك أن منها ظروف الأزمة.

أنظر في مفهوم الابتلاء وتميزه بالديمومة والاستمرار: كما يزكي هذا الفهم التدبر لفحص كل حالة تفحص عناصر الابتلاء وإجرائه على مقتضياته كما يحدد طريق الخروج من الابتلاء كحال دائم ملازم للمؤمنين والأمة محددا إياه بسلوك طريق الإيمان والتقوى.

ابن القيم، حكمة الابتلاء، **مرجع سابق**، ص ص ٥-٨ (المقدمة) ص ٣٨ وما بعدها.

ابن القيم، إغاثة اللهفان، **مرجع سابق**، ج٢ ، ص ص ١٥٨-١٩٥. الترمذي، **مرجع سابق**، ص ١١١-١١٢.

ابن رجب، **مكفرات الذنوب ودرجات الثواب ودعوات الخير**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٢، ص ٧٩.

أنظــر في مفهوم التدبير المحمود وتعلقه بالابتلاء وبالالتزام بشرع الله: ابن عطا السكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، تحقيق: موسى محمد علي ــ عبد العال أحمد العرابي، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٧٣م، ص ١٣١-١٣٢.

والمخــرج يرتبط بحال الابتلاء وهو قرين للتقوى والإيمان وما يعينه ذلك من تطبيق شرع الله وإرساء حاكميته، "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا" (**الطلاق/ ٢**).

الـــتهرب مـــن الحكم عليها حكما حاسما قاطعا، بل هي فكرة هامة في تأسيس الحكم حقيقة فـــي إطار ما يمكن تسميته بابتلاء الشرعية حتى يميز الخبيث من الطيب وحتى يتبين ذلك الحد الفصل في إضفاء الشرعية بالرجوع إلى الشرع استظهارا لا افتقارا.
وفي ظل الإطار التحليلي فإن الحكم على الواقع العربي وتصنيف نظمه السياسية لا بد أن يســـتند إلى تكييـــف الاستبدال كواقع معاش وهو ما يعد في ظل العلمانية، أخطر من واقع الفســـق والمعصـــية لأنـــه يقـــع في إطار الحكم بغير ما أنزل الله، إلا أنه في إطار عملية الاستبدال تلك يجب التمييز ما بين وجهتين:
الوجهـــة الأولى: الاســـتبدال عـــلى وجه العلم والرضا والقصد والاختيار، وهو ما يخرج الـــنظم مـــن إطـــار الشرعية مع ضرورة التمييز مع ذلك بين مستويات الشرعية المختلفة بمعـــنى أن كون النظام ــ والحالة هذه ــ في طريق فقدانه الشرعية وهو ما يرتب "حركة أمـــة" عـــلى مســـتوى العلماء والرعية، وأن تقصيرها في ذلك قد يؤثر في شرعيتها هي الأخـــرى وبمـــا يجعل العلاقة أقرب إلى علاقة فرعونية سياسية فاقدة الشرعية بينما تشكل فئات التغيير بعناصرها نواة لرابطة سياسية بديلة تمثل الشرعية وتدافع عنها.
الوجهة الثانية: الاستبدال على وجه الضرورة أو الإكراه والاضطرار [1] بما يفرض قيام حالة الضرورة ، وتحقق شروطها.
وتتميز عملية الاستبدال بشرع الله بمجموعة من الخصائص أهمها:

١- أنهـــا تاريخية: أي تعود إرهاصاتها إلى أكثر من قرنين من الزمان بحيث يمكن القول أنهـــا ليست وليدة هذا الواقع المعاصر بصورة مباشرة بل تضرب جذورها في تاريخ الحركة السياسية للمجتمعات العربية.
٢- أنهـــا ذات مظاهر متعددة تجد تطبيقاتها في مجالات متعددة كالإعلام والتربية والتعليم والسياسة والحكم، وعلى الجملة معظم أنماط الحياة الاجتماعية وعلى الأخص القانونية والتشريعية.

ونظـــرا لامـــتدادها الـــتاريخي وتعدد مظاهرها باتت تتغلغل وتتراكم في كافة مناحي حياة النظم والمجتمعات العربية.
وتأسيسا على ذلك يمكن تناول قضيتين تتعلقان بعملية الاستبدال:
الأولى: تحقيق علم النظم السياسية وسلطتها بأنها مستبدلة بشرع الله.
الثانية: تحقق الاختيار والإصرار في عملية الاستبدال من جانب تلك النظم.
ففيما يتعلق بتحقق العلم توجد ثمة مظاهر أساسية أهمها:

١- النص في معظم الدساتير العربية على أن دين الدولة هو الإسلام.
٢- تضمن بعض الدساتير العربية نصا فحواه اعتباره الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع.
٣- اســـتخدام الـــرموز الإسلامية، وكذا المفاهيم، استظهارا وتبريرا في إطار حركة النظم السياسية العربية.
٤- تحقـــق البلاغ والتذكير من قبل بعض علماء الدين للحق، وبعض الحركات الإسلامية بضرورة التخلي عن وضع الاستبدال وتحكيم شرع الله.

---

[1] أنظر في ضوابط الضرورة الشرعية كمدخل للتفكير بالظواهر السياسية المختلفة رسالتي للدكتوراه، **مرجع سابق**، ص ٢٩٧ وما بعدها.

وأمـــا بالنســـبة لقضية الاختيار ، فقد درجت النظم العربية المعاصرة على الادعاء بحالة الإكـــراه الواقع عليها في الرضا بواقع الاستبداد والاستمرار عليه، وهي ترجع الإكراه في ذلك تارة إلى أسباب خارجية ، وتارة أخرى إلى أسباب داخلية.

(أ) الإكراه الخارجي:

حيث تشير النظم السياسية العربية إلى الإطار الخارجي المناوئ لشرع الله كحجة في عدم التطـــبيق، وهـــي حجة لا تستند على أساس، فالإطار الخارجي وإن كان يشكل في حقيقته صـــعوبة لا يمكـــن التهوين من شأنها، و أنها عقبة، مع ذلك يمكن تخطيها. والفرق شاسع بيـــن اعتـــباره هـــذا أحـــد العقـــبات التي يمكن أخذها بعين الاعتبار عند التطبيق وإيجاد المبررات لاستمرار حالة التبعية[١].

---

[١] من الجدير بالإشارة في هذا المقام أن "التبعية" وإحكام حلقتها لا يتأتى إلا من خلال شرط التبعية الفكرية، ومن ثم فإن عملية التبعية لا يمكن اختزالها فحسب في الاحتلال العسكري والتحكم السياسي والهيمنة الاقتصادية، وهذا السياق الذي يقتصر في فهم التبعية عن فهم كل أبعاد تلك العملية لأنه يحصرها في الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية فقط، ومن ثم يغفل البعد الثقافي الـــذي يولـــد العجز الشامل من جهة أخرى يحتاج إلى مراجعة حقيقة، يجب أن تعيد جانبها الثقافي والبعد الحضاري أهميته في التحليل لأنه الأخطر والأشد فاعلية، ولأنه يجعل الخارج المتمثل في (الغرب) يدخل العقول، فيمهد إلى أبعاد الإسلام كعقيدة وثقافة وحضـــارة ونهـــج حياة وإحلال أفكار الغرب وأيديولوجياته وثقافته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية، وهذا يقوم بدوره بعمـــلية تحطيم لأساسيات استقلال الأمة ووحدتها وهويتها وقدرتها على الإصلاح، وإلقاء الأمة في أحضان التبعية لأنماط الحياة الغربية فتصبح معايير الغرب وقيمه على اختلافاتها وتناقضها تشكل المرتكز والمنطلق وذلك بالنسبة إلى مختلف مجالات الحياة، بحيـــث تصـــبح الهيمـــنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والاقتصادية. وإذا كان هذا الوضع هو الذي يشكل أهم احتجاج تستند إليه النظم في تأكيد وقوع الإكراه الخارجي عليها، وتستند إليه في تكييف حالة الضرورة التي تعيشها كأحد أسباب القعود عن تطبيق الشرع وتأكيد حاكميته في كافة المناحي والبدء في ذلك ، فإن هذا الاحتجاج لو سلم بصحته ــ وهو غير ذلك ــ يتناسى فضلا عن أولوية الحفاظ على الدين في سلم المقاصد الشرعية فإنه يتغافل كذلك عن ضرورة التفكير في الخروج من دائرة التبعية وتأكيد الهوية، وهذا وذاك لا يتأتى إلا بالتميز العقيدي وما يتبعه من تطبيق الشرع كحركة حياة. فليس من المصادفة أنه عندما اجتاح الغرب بقواته العسكرية الدول العربية والإسلامية وأحكم قبضته السياسية عليها راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساســـية الـــتي تشكل استقلالا عنه وبديلا له، فأقام مدارسه وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشا من المثقفين الموالين له ممن ينسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب... وكان الغرب يريد من هؤلاء أن يبنوا التبعية حتى ولـــو أنهـــم وقفوا سياسياً ضد الاستعمار ــ ويقيموا مختلف مؤسسات التبعية. وليس من قبيل المصادف كذلك أن تنتشر مدرسة التـــبعية بتشـــجيع من الجماعة الفكرية في الغرب رغم بدايتها في أمريكا اللاتينية، لأنها ما زالت بعد تنظر للتبعية كعملة جزئية يغلب على فهمها عنصر الاقتصاد.

أنظر في هذه الأفكار: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، **مرجع سابق**، ص ص ١٩٥-٢٠٠.

قارن برأيه مدرسة التبعية في: د. حورية مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية...، **مرجع سابق**، ص ١٣٦ وما بعدها.

ومن ثم تعد القابلية للاستعمار هي أساس للاستعمار أو بمعنى أخر فإن القابلية للتبعية هي أساس التبعية، إلى الحد الذي يمكن أن نعتبر مسألة التبعية اختيار للتبعية في جوهرها على الرغم مما تبدو في ظاهرها وكأنها حالة مفروضة يشوبها الإكراه.

وأن تغير حال التبعية هو بالمقابل اختيار يستند في تأسيسه إلى الرؤية الإسلامية للتغيير "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (**الرعد/ ١١**).

أنظـــر فـــي هذا الفصل الخاص بمنهاجية التغيير: وتبقى أهمية بل ضرورة وجود حاجز نفسي بين الأمة وأعدائها كأولى شروط التخـــلص من التبعية للغرب وكما تحدد الرؤية الإسلامية محتوى هذا الحاجز الذي تهاون المسلمون به رغم أنه ممكن المحافظة على الشخصية الإسلامية (الهوية) وحمايتها من الذوبان في غيرها، ولقد اشتمل القرآن على كثير من الأوامر والنواهي التي تكفل للمسلمين ذلك لو تمسكوا بها، كما وردت في السنة أحاديث كثيرة في تنظيم هذا الأمر الخطير من شؤون الأمة.

أنظر: الشيخ مصطفى بن محمد الورداني، النهي عن الاستعانة والاستنصار ....، **مرجع سابق**، ص ص ٨-٢١ (مقدمة المحقق، د. طه جابر فياض العلواني).

ولكـــن انقلبت الأمور فصارت التبعية والخوف من انقطاع المعونات الاقتصادية حجة في الاحتجاج بالإكراه والقعود عن تطبيق الشرع "لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا" (**التوبة/ ٤٨-٤٩**).

وخلاصـــة القول أن الجهاد المتعلق بالإيمان هو أول شروط الخروج من التبعية "أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ" (**العنكبوت/ ٢**).

ومــن ثمة فلا يمكن الاحتجاج بالضغوط الاقتصادية التي قد تتعرض لها النظم العربية في إطار سياسة الترهيب والترغيب التي تتبع من قبل الدولة الأخرى، أو دول كبرى، ذلك أنه يــتعين النزول على مقتضى شرع الله تعالى وأعمال أحكامه داخليا وخارجيا دونما اعتبار فــي ذلك لعقيدة مناوئة أو لسياسة مخالفة، ويكون التعامل مع الإطار الخارجي غير المسلم فــي الحــدود وبالقدر الذي تحتمه مقتضيات الارتباط والاعتماد والتبادل ما بين دول العالم ودون أن يشكل ذلك في جوهره أدنى افتئات على مقاصد الشرع وقواعده الكلية.

وبعــبارة أخــرى فإنه إذا كانت قواعد الإسلام ومسلك النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشــدين مــن بعــده، تســمح بالدخول في تعاملات تجارية واقتصادية متنوعة الأشكال والأحجــام فإنها من ناحية أخرى تؤكد على ألا يكون ذلك مدعاة لتعطيل القواعد والأحكام الشرعية[1].

(ب) الإكراه الداخلي:

تســتند النظم العربية إلى حالة الضرورة أو الإكراه الواقع عليها من جراء ظروف داخلية، تتمــثل فــي مجموعة من الدعاوى لا تصمد قليلا أمام الفحص والتدقيق: فتحتج هذه النظم بــأن واقــع الاستبدال أُلقى إليها تاريخيا ومن ثم فإنها مرغمة عليه في ظل غلبة أمر واقع صــار مع مرور الزمن في حكم العرف أو غير ذلك وهو احتجاج لا يتأسس على شرع، ذلك أن هذا ليس من العرف المعتبر شرعا طالما استبدل بشرع الله أو خالفه[2].

---

[1] نذكــر في هذا المقام بقوله تعالى "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ" (**الطلاق/ ٢-٣**) وقوله تعالى "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (**التوبة/٢٨**).
أنظر في تفسير هاتين الآيتين: الصابوني، صفوة التفاسير، **مرجع سابق**، ج٥، ص ٥٣٠، ج١٨، ص ٤٠٠.
ابــن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين، القاهرة: دار الشعب، د. ت ، الطلاق ، م ٨، ج ٥٦، ص ص ١٧٢-١٧٤، التوبة، م٣،ج٢٢، ص ص ٧٣-٧٦. سيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.، الــتوبة، ج١٠، ص ص ٥٠-٥١. أنظــر فــي أسباب نزول الآيتين: ابن خليفة عليوي، **جامع النقول في أسباب النزول وشرح آياتها**، الرياض، مطابع الإشعاع ١٤٠٤هـ ، ج٢، ص ص ١٠٦-١٠٩، ٣١٧. فتفسير الآية الأولى يعني أن كل من يراقب الله ويقف عند حدوده يجعل له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا، ويرزقه من وجه لا يخطر بباله ولا يعلمه.
ويقول ابن تيمية: في هذه الآية وعد الله المتقين بالمخارج من الضيق وبرزق المنافع أنظر في هذا:
ابن تيمية، **شرح حديث أبي ذر** "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي" القاهرة: مكتبة الفرقان، مطبعة المدني، د. ـــ ص ٣٨.
انظر في معنى الآية تفسير الحديث الذي أخرجه الإمام أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما، "احفظ الله يحفظك" ابن رجب الحنبلي، **نور الاقتباس في مشكاة وصية النبي ﷺ لابن عباس (ر)** تعليق: عز الدين البدوي النجار، جدة: دار المدني للطباعة، ١٩٨٣، ص ص ٢٣-٤١ وتشــير الآية الثانية إلى أن المشركين يجيئون إلى البيت الحرام، ويجيئون معهم بالطعام يتجرون فيه فلما نهوا عن أن يأتوا إلى البيت قال المسلمون " أين لنا الطعام؟ فأنزل الله "وإن خفتهم عيلة" وهي الفقر والحاجة من جراء انقطاع تجارة المشركين عن المسلمين "فسوف يغنيكم الله من فضله" أي يغني المسلمين من عطائه وتفضله من وجه آخر. أنظر في حدود التعامل ـــ في مجال العلاقات الاقتصادية ـــ مع من على دين غير الإسلام وفي إطار من قاعدة الولاء والبراء. محمد بن سعيد القحطاني، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤٤-٣٦٩.

[2] فــإذا كان العرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه، بحيث يشتمل معناه العرف العملي والعرف القولي وكل منهما إما عرف خاص أو عام، فإن هــذه التقســيمات للعرف يسبقها تصنيف أساسي يحكمها جميعا على أساس من اعتبار الشرع للعرف، فهو وفق هذا المعيار إما صحيح معتبر أو فاسد غير معتبر. فالعرف الصحيح هو ما تعارفه الناس دون أن يحرم حلالا أو يحل حراما، وأما العرف الفاسد فهو ما تعارفه الناس ولكنه يحل حراما ويحرم حلالا، ومن ثم لا يمكن على الإطلاق الاحتجاج بالاستمرار على واقع الاستبدال المخالف للشرع وأحكامه وحاكميته فإنه من قبيل العرف غير المعتبر، وقد شرط الفقهاء شروطا في العرف الذي يجوز في الشرع اعتباره والعمل بمقتضاه، من أهمها ألا يعارض نصا شرعيا في القران أو في السنة وهو من أهم الشروط اللازمة الذي لا يمكن تجــاوزه على الإطلاق في اعتبار العرف. بينما الأخرى تابعة له مثل أن يكون مطرودا أو غالبا أي مستمر العمل به في جميع الحــوادث ويجري عليه العمل في أغلب الوقائع، وإذا كان للعرف أهمية كبرى في مختلف التشريعات وعند كل الأمم، لذا يعتبر القانون الوضعي أحد مصادر التشريع بل إن كثيرا من نصوص القانون وأحكامه الآمرة أو المتعلقة بالنظام العام إنما هي مترجمة عن العرف الشائع في البلاد. أما في الإسلام فهو عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا..".
أنظر في هذا د. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية..، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٨-١٧٠.-

وتدعـــي النظم العربية أن وجود الأقليات الدينية في المجتمعات العربية يشكل أمرا واقعا، ويفــرض الإبقـــاء عــلى الـــتطور العلماني المفضي إلى واقع الاستبدال وهي قضية من الخطـــورة بمكـــان، خاصـــة وأن إثارتها على هذا النحو تتم بشكل منتظم سواء من جانب النظام السياسي ذاته أو من قبل الخارج في إطار التبرير لعدم تطبيق شرع الله، وهو واقع لا بد من التعامل معه في إطار الفهم الصحيح لقضية الأقليات[١].

=وانظـــر أيضا ما أشار إله الباحث في مبحث مدخل المصلحة الشرعية: وإذا كان العرف يعتبر شرعا إذا لم يخالف مقتضى الشرع ونصوصه، فإن الشرع لا يعتبر اتباع الأباء على ضلالهم، ولا مدخل للاحتجاج باتباع الآباء أو الامتداد التاريخي في هذا المقام، فإنهم في الحقيقة قد "... تركوا دينهم الحق ورجعوا إلي باطل آبائهم ولم ينظروا نظر المستبصر..".

فـــإن هـــذا من التقليد المذموم لأن الله ذمه في كتابه كقوله "إنّا وجدْنا أباءنا على أُمّة" (**الزخرف/ ٢٢**) .. ثم قال "قالٍ أولوْ جئتُكُمْ بأهْدى ممّا وجدْتّمْ عليْه أباءكمْ" (**الزخرف/ ٢٤**) فنبههم على وجه الدليل الواضح فاستمسكوا بمجرد تقليد الأباء ، "قالُوا بلْ وجدْنا اباءنا كذلك يفعلُون" (**الشعراء/٧٤**).

وعن ابن مسعود (ر) : ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلا، إن آمن آمن، وإن كفر كفر ، فإنه لا أسوة في الشر...

أنظر الشاطبي، الاعتصام ...، **مرجع سابق**، ص ١٦١، ج٢، ص ص ١٨٠-١٨١، ص ٣٤٧ وما بعدها.

وهو ادعاء واجهه العالم المجاهد الشيخ عز الدين بن عبد السلام، فصدع بقوله الحق للسلطان نجم الدين أيوب، ما حجتك عند الله، إذ قـــال لـــك : "ألـــم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور، فقال جرى هذا، فقال نعم، الحانة الفلانية تبيع الخمور وتستباح فيها المـــنكرات وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة فقال: هذا أنا ما عملته هذا من زمان أبي. فقال عز الدين بن عبد السلام: أنت من الذين يقولون "إنّا وجدْنا أباءنا على أُمّة وإنّا على آثارهمْ مُهْتدُون" (**الزخرف/ ٢٢**) فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة وإغلاقها.

فمتابعة الآباء على ضلالهم والادعاء بعرفهم لا يعفي من المسؤولية "وكلّ إنسانٍ ألْزمْناهُ طائرهُ في عُنُقه" (**الإسراء/ ١٣**).

أنظر عبد الله علوان، إلى ورثة الأنبياء والدعاة إلى الله، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٦، ١٤٠٣هـــ، ١٩٨٣ م، ص ص ٤٩-٥٠.

وما أصدق ابن حزم في استنكار كلمتين يحتج بهما (أحدهما: اعتذار من أساء بأن أساء قبله، والثانية: استسهال الإنسان أن يسيء اليوم لأنه قد أساء أمس أو أن يسيء في وجه ما لأنه قد أساء في غيره فصارت هاتان الكلمتان عذرا مسهلتين لشر ومدخلتين له في حد ما يعرف ويحمل ولا ينكر).

ابن حزم الأندلسي، **مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرزائل** ، تحقيق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، القاهرة ــ طنطا، مكتبة الصحابة، ١٤٠٧هـــ، ١٩٨٧م، ص ٢٤.

[١] من الجدير بالذكر بالاعتبار في البداية أن يتحفظ الباحث على "مفهوم الأقلية" ذاته ذلك أنه يشير إلى أقليات لا حصر لها وفق معاييـــر التصـــنيف وتعددهـــا، بما يضيف حالة من التفتت إلى مجتمع الدولة القومية، فضلا عن أن استخدام هذا المفهوم يوحي باستضعاف "الأقلية"، وهو ما أثر على منهاجية تناول الموضوع برمته، إذا درست هذه القضية داخل المجتمعات الإسلامية كافة والعربية خاصة وفق طرق وأدوات تحليل غربية، ساهمت في تشويه الموضوع أكثر من دراسته تفسيرا وتحليلا، خاصة أن هذا التناول لم يلق بالا لخصوصية الرؤية الإسلامية في النظر إلى هذا الموضوع والتعامل معه.

أنظر في معاني الأقلية وفق فهمها الغربي، د. سميرة بحر ، **المدخل لدراسة الأقليات**، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٢، ص ٧-١٥

د. أبو بكر قادر ، الأقليات وحقوق الإنسان، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد (٣٠) جمادى الأولى ــ رجب ١٤٠٢هـــ، ص ص ٤٠-٤٢.

وقدمت الرؤية الإسلامية وفق تأسيس مجتمعاتها على العقيدة والدين اصطلاح أهل الذمة بشكل محدد لا يؤدي إلى التفتيت ، فضلا عن أهل الذمة يحكمون بموجب عقد موثق يحدد حرماتهم وحقوقهم كما يحدد أهم واجباتهم.

ومناقشة هذا الموضوع تفرض التعرض لمجموعة من الأمور الهامة في إطار ارتباطها بالواقع:

الميراث التاريخي لما يسمى بمشكلة الأقليات.

- واقع الأقليات ، وتميزها وخصوصيتها.
- اثر التعامل الخارجي على هذه المشكلة.

أثر مفهوم الدولة القومية على فهم قضية الأقليات.

العلمانية والحرية الدينية والأقليات.

الفقه الإسلامي (للأقلية) والتعامل معها.

وحيـــث أن المقـــام لا يتســـع لتناول هذه الأمور تفصيلا، فإن سبب الخلل في التفكير بقضية (الأقليات) يكمن في عدم تناول هذه الأمـــور بشكل متكامل ومنهجي في تحليل وتقويم هذه المسألة خاصة في الواقع العربي والإسلامي، ومن ثم كان استخدام مفهوم الأقلية ذاته في دراسة الأقليات الدينية في هذا الواقع وتنحية (عقد الذمة) مدخلا للتحليل المتحيز ، وبصورة غير متوازنة تفهم أهل الذمة وفق العقد المبرم لها كقضية واجب يتفاعلان ويتكاملان.

فـــإن فريقا ممن عالج فكرة (الأقلية) كحقوق مقتصرين عليها، قد ضخم القضية وبالغ في وزنهم إلى حد جعل من الأقلية مسوغا للقعود عن تطبيق الشرع ترضية لهم في وتحت دعاوى متعددة إن اختلفت في الأسماء فإنها تلتقي في المعاني (الوحدة الوطنية) و (وحدة الأمة)، (تجنب الفتنة الطائفية)، (الإسلام الاجتماعي).=

=بينما اتجه الفريق الاخر في تناول فكرة الأقلية كواجبات ، مما جعل العنت والتفسير منهجا للتعامل مع هذه القضية، وبما يساعد بدوره على الوصول إلى ذات النتيجة في تضخم هذه المسألة والمبالغة بشأنها كرد فعل لهذه الرؤية السلبية.

وقد أخطأ كلا الفريقين في تناسيهما لفكرة العقد وتصورها في الإسلام من حيث حرمة نقضه ووجوب الوفاء به فضلا عن تكامل وتوازن فكرة الحق والواجب فيه.

فإن القاعدة التي تحكم وضع أهل الذمة والتي مفادها لهم مالنا وعليهم ما علينا إنما تؤسس فهم القضية بشكل متوازن لا تهمل حقوقهم إلا أن ذلك لا يصل إلى حد القعود في الشرع وتطبيقه لأن عقود الذمة تتضمن حقوقهم تلك وتؤكد واجباتهم والتي تنصرف جميعا إلى عدم المساس بالشرع قولا وعملا.

وعلى هذا وفي إطار تقديم الرؤية الإسلامية الحقة بصدد أهل الذمة يجب عند فقه الواقع المعاصر ألا يقتصر على تقديم هذه الرؤية الصحيحة بل يجب التطرق إلى الفقه التاريخي لجذور (الأقليات) بما يضع الميراث التاريخي لها في الحسبان هذا من جانب ، ومن جانب أخر يجب تناول أثر منظومة المفاهيم الغربية مثل الدولة القومية ــ والعلمانية على منحنى تناول القضية:

فمفهوم القضية الذي امتدت مسيرته في الخبرة الغربية قد لعب دورا تجميعيا في نشأته (الوحدة الإيطالية ــ الوحدة الألمانية) وتابع هذه المسيرة في المنظمات الأوروبية المشتركة، بنما أن هذا المفهوم ذاته قد اقترن وبصورة مخالفة بالتجزئة والتفتت لخدمة الاستعمار ــ والمطالبة بالتحرر من الدولة العثمانية فارتبط بخبرة الواقع العربي بشكل مناقض لدوره في الخبرة الغربية، فظل يغلب هذا الدور التجزيئي من دعوة القومية إلى الإقليمية إلى الحزبية.

أنظر في هذه المعاني: د. كليم صديقي، الدول القومية عقبة في وجه تحول الأمة الشامل...، **مرجع سابق**، ص ص ١-١٣.

وكذلك مفهوم العلمانية الذي اختصت به الخبرة الغربية والذي يعد ضمن ما تنتجه من أفكار متمثلة في أراء ومذاهب وعقائد جزئية أو كلية في شؤون السياسة و الاجتماع والنفس والدين.

فيرتبط إنتاج الأفكار بحضارة الإعلان، حتى تتحول الفكرة بفعل الدعاية لها إلى مسلمة لا تقبل النقاش وبديهية لا يستساغ مراجعتها، فارتبط مفهوم العلمانية بالحرية الدينية ارتباط تلازم وفي المقابل أكد ارتباط آخر بين التأسيس الديني والعقيدي للأمة والإكراه الديني، وهذا التلازم والربط وتلك المقابلة ينقصها الكثير من الدقة كما تفتقد إلى السند والتكييف.

أنظر في هذه المعاني: مهدي شمس الدين، العلمانية، **مرجع سابق**، ص ١٢٥ وما بعدها.

كما يعد الميراث التاريخي والاستعماري من الأسباب ذات الأهمية إن لم يكن أهمها على الإطلاق في الخلل المنهجي للتعامل النظري مع مشكلة (الأقليات) فضلا عن كونه أهمها في تعقيد هذه القضية حين التعامل معها على أرض الواقع.

أنظر في تفصيل ذلك: الورداني، النهي عن الاستعانة...، **مرجع سابق**، (مقدمة المحقق) ص ص ٢٠-٦١.

إن تغافل هذا الميراث التاريخي إبان الدولة العثمانية وربما قبلها من مطالبة المجموعة الأوروبية أنذاك كل دولة منها بحماية أقلية دينية تتبعها مذهبا ونشوء المحاكم المختلطة...، وغير ذلك قد أدى إلى ترسيخ مجموعة من المفاهيم بلا داع تعبر عن نمط من التعامل المستقر بصدد مشكلة (الأقليات) وهو نمط على ثباته واستمراره النسبي فترة من الزمن، لا يعد سندا صحيحا.

فضلا عن ذلك فقد أورث هذا نمطا من تعامل (الأقليات) داخل الواقع العربي والإسلامي وذلك بتوجه الأقليات إلى سند وحماية من خارج الأمة، مما يجعل أخذ هذه الأمور في الاعتبار عند معالجة قضية (الأقليات) مسألة ذات أهمية، كما أسهمت هذه الأمور ذاتها في تعقيد المشكلة وزيادة حدتها. ومن ثم يعتبر من أكثر عناصر مشكلة الأقليات مبالغا فيه ومفتعلا بشكل يفرض خصوصية في التعامل مع عناصر المشكلة، بعزل المفتعل منها والتعامل معه بخلق الوعي بحقيقة وحجم المشكلة (تطبيق الشرع وحقوق أهل الذمة ــ توضيح جوانب الافتعال النابعة من طريقة طرح المشكلة ــ توضيح جوانب التضخيم في القضية من جراء الميراث التاريخي) . والتأكيد على التعامل الصحيح في الجانب المعتبر منها (مفهوم عقد الذمة ــ تلازم الحق والواجب..) إلخ..

وفي ضوء هذا الفهم الذي يعي إعادة ضرورة النظر في مفهوم الأقلية ذاته ومراجعته برمته، خاصة عند طرح الرؤية الإسلامية حياله، وبما يوجه النظر إلى منهاجية مختلفة في التناول العلمي فضلا عن تقديم الحلول لهذه المشكلات القائمة والمتعلقة بهذه القضية، فإنه لا بد أن يتكامل مع هذا المفهوم وعي بالتلبيس الحادث للطرح الإسلامي على المستوى الفقهي والخبرة التاريخية بصدد قضية أهل الذمة، والتي يجب أن ترى في إطار التأسيس العقيدية للأمة وهو ما يفرض تميزا في التعامل مع قضية الواجبات والحقوق بمقتضى عقد الذمة. ذلك أن الفريق الذي يعالج مشكلة (الأقلية) منظور إليها من جهة الحقوق يعتبر إسقاط دور أهل الذمة في الجهاد والقتال تنحية لحق لهم، وإن إسقاط دور أهل الذمة في التشريع للأمة والدولة الإسلامية سحبا لحق لهم في التشريع وإن استبعاد أهل الذمة من انتخاب الإمام أو الخليفة تضييعا لحقهم في الانتخاب وإن التحفظ على توليتهم وولايتهم تمييز وعدم مساواة، وأخيرا أن الجزية المفروضة عليهم غرما عليهم يتضمن إكراها لهم على اعتناق الإسلام وهو ما يعني التفريط بحقهم في الحرية الدينية. كل هذه الادعاءات تغافلت عند التعامل مع الرؤية الفقهية الإسلامية لموضوع أهل الذمة على نحو منهجي يضع في اعتباره التأسيسي العقيدي وما يتركه من آثار على حقيقة التعامل في هذا المقام، وضرورة التلازم والتفاعل بين الحق والواجب وهو ما يعني أن هذه الادعاءات تهمل:

(أ) أن التأسيس العقيدي يفرض على الجهاد معنى لا يمكن أن يتصور معه ــ إلا في حدود جوزها الفقهاء ــ أن يقوم الذمي بالجهاد عما لا يؤمن به ، والحق أن إشراكه في الجهاد عنوة إنما يعد في حقيقة الأمر إكراها له وليس حقا يسقط، ومن ثم يتوامم دوره وبحكم رعويته للدولة في عدم القيام بمساعدة العدو أو نصره في مقابل كفالة حق الأمن له والدفاع عنه.

(ب) أن التأسيس الديني للأمة يفرض فهما متميزا لمفهوم التشريع ، فهو يرتبط بحاكمية الشرع، وهو بمعنى تخريج الأحكام لا يقوم به إلا الفقيه من دون عامة المسلمين، فالشرع مانع لكثير من المسلمين القيام بهذا التخريج وهم مؤمنون به، فمن باب=

==أولى ليس لأهل الذمة القيام به وهم غير مؤمنين بالشرع، أما في مسائل فنية خالصة فإن لهم حق المشاركة في الرأي والتنفيذ إن وثق في أمانتهم، كما أن لهم الحرية في ممارسة حياتهم وفق شرعيتهم فيما يخص علاقتهم بعضهم البعض.

(ج) كذلك دور أهل الذمة في اختيار الإمام ـــ وفي إطار وظيفته التي يحددها الشرع فإنه من غير المعقول أن يسهموا في ذلك، فضـــلا عـــن الطريقة المخصوصة التي يختار بها الإمام بالبيعة الصغرى من أهل الحل والعقد الذين لهم علم واجتهاد في اختيار من يصلح للإمامة وفق شروطها.

إلا أن هذا لا يفتئت على حقين لهم:

حريتهم في تحديد من يمثلهم ويكون نقيبا لهم في نقل مطالبهم والتعامل مع السلطة ودون أن يفتئت ذلك الحق أحدهم ـــ شأنهم شأن الرعية المسلم ـــ في الوصول إلى الحاكم لعرض مظلمة ضد أي رعية مسلما كان أو ذميا أو اختصام الإمام نفسه والأمير وحقهم في اختيار رئاستهم التي تسير أمور دينهم وما يرتبط بها من شؤون الزواج والأحوال الشخصية، ومن ثم لا يعتبر هذا تفريطا في حق لهم بل تحديده وتنظيمه وفق عناصر تأسيس الدولة دينيا وعقيديا، وهو أيضا ربط للحق بالواجب وتفاعلها.

(د) ومفهوم الولاية النابع من التأسيس العقيدي للأمة يفرض التمييز بين حسن المعاملة معهم والولاء لهم فالولاء النصرة، بحيث لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين التي تعتبر من صميم هذا التأسيس العقيدي والديني، فلا يكون منهم وليا للمسلم في التصرف ولا في النصرة، أما معاملتهم بالحسنى ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة فأمر لا مراء فيه.

(هـــ) وأخيرا فإذا كانت الجزية واجبا على الذمي فإن له حقا في مقابل ذلك يتمثل في الانتفاع بمرافق الدولة وهو ما جعله الشافعي عوضا عـــن ســـكنى الدار وهي مساواة في تحمل الأعباء وليست غرما لإكراههم للدخول في الإسلام فالجزية مقابلها الزكاة على المسلم، والجزية إن فرضت على الرجال دون الطفل والنسوة، فإن الزكاة مفروضة على المسلم البالغ عمن يعول وعن نفسه.

كما أنها ووفق عقد الذمة ترتبط وجودا وعدما بالحق لهم، وهو أمر لم يتعلق بحريتهم الدينية أو الاعتقادية.

والموضوع بوجه عام متسع العناصر والأبعاد يكفي في هذا المقام الإجمال دون التفصيل.

أنظر في أحكام أهل الذمة، وفكرة الجزية على وجه الخصوص:

ابن القيم الجوزية، **أهل الذمة**، تحقيق وتعليق: د. صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨٣م، ج١ (مقدمة المحقق ص ص ٧-٤٦) ، (مقدمة / الدكتور : حميد الله ص ص ٨٩-٩٥).

أنظر بصفة خاصة : ج١، ص ٢٢ وما بعدها (في أحكام الجزية) ، ص ص ١٤٠ – ١٧٥، (ذكر أحكام أهل الذمة في أموالهم) ص ١٩١ وما بعدها (ذكر معاملتهم وأحكامها) ج٢، ص ص ٦٥٧ – ٨٧٣ (ذكر الشروط العمرية وأحكامها وموجباتها).

الماوردي، الأحكام السلطانية...، **مرجع سابق**، ص ١٤٤ وما بعدها.

أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبي، ج١، ١٣٨٦ هـــ، ١٩٦٦م، ص ١٥٣ وما بعدها.

أبو يوسف، الخراج، **مرجع سابق**، ص ١٣٥ وما بعدها.

بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي **العدة شرح العمدة في فقه الإمام أحمد بن حنبل** (ر) القاهرة: دار الفكر د.ت، ص ص ٦١٤-٦٢٠

أنظر في طبيعة تلك العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة في معالجات حديثة:

يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع المسلم** ، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧م، مواضع متفرقة.

أبو الأعلى المودودي، **حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية**، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية: دار القرآن الكريم، ١٩٨٤، ص ٤ وما بعدها.

سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، بيروت: دار الشروق، ط٢، ١٣٩٥هـــ، ١٩٧٥م، ص ص ١١٤-١٣٥.

سعيدى حوى، **الإسلام**، القاهرة: دار الجهاد ـــ دار الاعتصام، د. ت ، ج٢، ص ص ١٢٦-١٢٧.

د. نعمات محمد الهاني، **دراسات في النظم الإسلامية**: علاقة المسلمين بغيرهم، القاهرة: د.ت، ١٣٩٩هـــ ١٩٧٩م، ص ص ١٧-٣٦

د. محمد رشدي إسماعيل، **العلاقات الفردية والدولية في الإسلام**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٤م ، ص ص ٦٤-٧٢.

د. عبد الحليم سليمان ربيع، **موجز الأحكام في علاقة المسلمين وغيرهم في دار الحرب والسلام**، القاهرة: دار الهدى ١٤٠١هـــ ١٩٨١م، ص ص ١٣-٢٢.

أنظـــر فـــي حكم الاستعانة بأهل الذمة: الشيخ محمد حسنين مخلوف، **القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ – ١٩٧٥م، ص ص ٥٠-٧٠.

أنظـــر فـــي مســـاواتهم أمام القانون والقضاء: د. محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، بيروت: دار الشروق، ١٤٠٢هـــ ١٩٨٢م، ص ص ١٣٠-١٣٣.

محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩، ص ص ٢٢٤-٢٢٥.

د. وهـــبة الزحيلي، **العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث**، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـــ ١٩٨١م، ص ص ١٤٩-١٥٠، ص ص ١٥٧-١٨٠.

د. عارف أبو خليل، **العلاقات الخارجية في دولة الخلافة**، الكويت: دار الأرقم، ١٤٠٤هـــ ١٩٨٣م، ص ص ٤١-٤٣.

د. إسماعيل الفاروقي، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية:الأوجه الاجتماعية والثقافية، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد (٢٦)، جمادى الأولى ـــ رجب ١٤٠١هـــ ص ص ٩١-١٣٩.

أنظر تلك الرؤية القيمة التي يقدمها: د. محمد سليم العوا، **الأقباط والإسلام** (حوار) ، بيروت: دار الشروق ١٩٨٧م، ص ص ١٧ -٢٢، ص ص ٢٧-٥٠، ص ص ٧٤-٨٠.=

وواقع الأمر أن كل تلك الدعاوى إنما تشكل عقبات نسبية يجب اعتبارها وتخطيها، كما أن معظمها يقع في دائرة الفهم المغلوط أو التضخيم المقصود وهي في هذا وذاك لا تصل إلى حد الإكراه أو الضرورة وفق قواعدها الإسلامية وضوابط مدخل الضرورة الشرعية[1].

وعلى هذا لا يمكن الاحتجاج بتاريخية واقع الاستبدال، ذلك أنه مع توفر علم النظم العربية والأمــر الواقــع فيهــا الــنابع مــن تأثير الحقبة العلمانية لا يعد عرفا معتبرا من الناحية الشرعية، وكل ذلك يحتم إمكانية وضرورة تغيير هذا الواقع وفق مقاصد الرؤية الإسلامية للــتغيير، كما أن وضع الأقليات ــ في ضوء تقويمه ضمن الرؤية الإسلامية الصحيحة ــ لا ينهض تبريرا لحالة الضرورة الملجئة حيث لا تتوفر عناصرها فضلا عن شروطها.

وفي ضوء هذا التحليل يمكن القول ــ مع نفي جهل واكراه النظم السياسية العربية بواقع الاســتبدال أو استمراره ــ أن تلك النظم بصدد قضية الشرعية هي في مفترق طرق عليها أن تعــد ذلــك فــي مقــام حال الابتلاء الملازم للشرعية، وهي في ذلك بين خيارين، إما اكتســاب الرضــا المــتجدد بالقيــام بمحاولة لإضفاء الشرعية وفق الرؤية الإسلامية أو مواجهــتها لحالــة مــن الإنكار ربما تصل إلى الخروج مع التأكد من فقدان شرعية النظم العربية بإصرارها على العصيان والخروج عن حد العدل وفق الفهم الإسلامي.

الشرعية بين اكتساب الرضا المتجدد (وفقه الإنكار):

أولا: الرضا المتجدد

وهــو مفهــوم هــام في إطار عملية إضفاء الشرعية على النظام السياسي، ذلك أن النظام القــائم عــلى رغم أن ما آل إليه هو موروث إلا أنه في سياق العلم والاختيار يصير عليه وهــو في مفترق طريق بالنسبة للشرعية أن يقوم ببناء شرعيته وهو أمر يمكن تسميته إن صــح التعبير بــ "توبة النظام" بما تتضمنه التوبة من عناصر وشروط في إطار التعامل مع ابتلاء الشرعية.

ووفــق فكــرة النموذج التاريخي وتطبيقها منهاجيا، وإمكانية الاستفادة من التراث في هذا المقــام فإن "نموذج عمر بن عبد العزيز" كخلافة راشدة إنما يمثل التجسيد الحي لفكرة بناء الشرعية و عملية إضفائها على النظام من خلال عملية اكتساب الرضا المتجدد[2].

=خاصة في تلك التحرزات المنهاجية التي أكد عليها في ثنايا مقالاته، ومن خير ما أكد عليه أن "الذمة عقد لا يضيع" ص ص ٣٨-٤٤، وتلازم الحقوق والواجبات ، ص ص ٤٤-٤٨.

قارن في هذا السياق معالجات تضخم القضية رغم أنها صادفت توفيقا في تناول بعض الجزئيات بالدراسة:

جــورج قــرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم** : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، بيروت: دار النهار، ١٩٧٩، ص ١٩٦ وما بعدها، قارن النتائج التي توصل إليها وفساد محتواها ص ٣١٨ وما بعدها.

أدمــون ربــاط وآخرون، **المسيحيون العرب دراسات ومناقشات**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، مواضع متفرقة، تراوحت المحاولات في هذه الدراسة بين التوثيق والتحقيق وبين المبالغة والتضخيم وأخيرا التبرير.

نيفين مسعد، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٢-٢٢٤.

د. برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت: دار الطليعة ١٩٧٩، ص ٧١ وما بعدها.

[1] أنظر في التميز بين هذه المفاهيم: الإكراه ، الإكراه الملجيء الضرورة، المشقة، الحاجة...،

د. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية..، **مرجع سابق**، مواضع متفرقة.

د. زنون أحمد أبو الجبو، رسالة في **النظرية العامة للإكراه والضرورة**..، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الحقوق: جامعة القاهرة: ١٩٦٨م، ص ص ٤٧-٤٩.

[2] أنظر في تأصيل هذا النموذج وحركته السياسية في اكتساب الشرعية:

ابن الجوزي، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: مطبعة المؤيد ١٣٣١هـ ، ص ص ٥٥، ١٤٦ وما بعدها.

أبــو حمد عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق: أحمد عبيد، ط٥، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧، ص ٣٩ وما بعدها.=

فقـــد مارســـها الخليفة على المستويات المختلفة للشرعية محققا نموذجا متجددا من النظام يـــتمايز عما سبقه في حقبة الدولة الأموية ويتواصل مع نموذج الخلافة الراشدة في الصدر الإسلامي الأول، مما جعل الإجماع متواترا على وصف نموذجه بالخلافة الراشدة الخامسة.

١- استكمال تأسيس الشرعية:

ويكمـــن طـــريق الاســـتكمال في تصحيح الفهم الخاطئ لعقيدة القضاء والقدر، ونفي ذلك الاســـتخدام السياسي لعقيدة الجبر لتوطيد أركان الدولة الأموية، وهو في محاولته تلك إنما يقصد نقاء عملية التأسيس للشرعية على الأصول وفهمها فهم صحيح.

=محمد بن حرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م، ج٦، ص ٥٥١ وما بعدها.

أبو الفدا إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٥١-١٣٥٨هـ، ج٩، ص ٢٠٨ وما بعدها.

عز الدين أبو الحسن الشيباني ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥، ص ٥ ، ٤١ وما بعدها.

محمد بن سعد، **الطبقات الكبيرة**، القاهرة، دار التحرير، د. ت ، ج٥، ص ٢٧١ وما بعدها.

أبو الحسن الندوى، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، الكويت: دار العلم، ط٤، د. ت، ص ص ٣٣-٦٥.

عـبد المـتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام من القرن الأول الهجري إلى القرن الرابع عشر**، ط٢، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢، ص ص ٥٧-٦٢.

د. محمد عمارة، **عمر بن عبد العزيز (خامس الخلفاء الراشدين)** القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٨، مواضع متفرقة.

د. أحمد الشرباصي، **خامس الراشدين: عمر بن عبد العزيز**، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٥٩م، ج١، ج٢، مواضع متفرقة.

أنظر في فكرة الرضا المتجددة واكتسابه: المسعودي، مرجع **الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة القاهرة، ١٩٦٦، ج٢، ص ١٥٢، حيث يقرر أن عمر بن عبد العزيز قد "أخذ .. الخلافة بغير حقها ولا باستحقاق لها، ثم استحقها بالعدل حين أخذها".

ويؤكد هذا المعنى القاضي عبد الجبار فلقد كان عمر "إماما لا بالتفويض المتقدم ولكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل".

أنظر : القاضي عبد الجبار ، المغنى، **مرجع سابق**، ج٢، ق٢، ص ١٢٠.

انظر تفصيلا لذلك وارتباطه بفكرة الشرعية:سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار، **مرجع سابق**، ص ص ٤٧٧-٤٧٨.

ويحدد الشاطبي نهج عمر بن عبد العزيز (ر) في اكتساب الرضا المتجدد بفقه الواقع وتقريره حين قيامه بعملية التغيير وإضفاء الشرعية، لأنه لما كثرت البدع وعم ضررها واستطار شرها ودام الانكباب على العمل بها والسكون من المتأخرين عن الإنكار لها. وخلفت بعدهم خلوف جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، صارت كأنها سنن مقررات، وشرائع من صاحب الشرع محررات فاختلط المشروع بغيره، مفاد الراجع إلى محض السنة كالخارج عنها ... فالتبس بعضها ببعض، فتأكد الوجوب بالنسبة إلى من عنده فيها علم... مع أن الداخل في هذا الأمر اليوم فاقد المساعد عديم المعين، فالموالي له يخلد به إلى الأرض، ويلقي له باليد إلى العجز عن بث الحق، بعد رسوخ العوائد في القلوب والمعادين يروم أخذه بالعذاب البئيس لأنه يرد عوائده الراسخة في القلوب المتداولة في الأعمال، دينا يتعبد به وشريعة يسلك عليها لا حجه له إلا عمل الآباء والأجداد، كانوا من أهل النظر في هذه الأمـــور أم لا، ولم يلتفتوا إلى أنهم عند موافقتهم للآباء والأشياخ مخالفون للسلف الصالح، فالمعترض لمثل هذا الأمر ينحو نحو عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في العمل حيث قال: ألا وإني أعالج أمرا لا يعين عليه إلا الله قد فنى عليه الكبير، وكبر عليه الصغير وفصح عليه الأعجمي، هاجر عليه الأعرابي، حتى حسبوه دينا لا يرون الحق غيره.

وكذلك ما نحن بصدد الكلام عليه، غير أنه أمر لا سبيل إلى إهماله ولا يسع أحد ممن له منه إلا الأخذ بالحزم والعزم في بثه بعد تحصيله على كماله، وإن كره المخالف فكراهيته لا حجة فيها على الحق إلا برفع مناره .. (ويقول) الحسن: لا يزال لله نصحاء في الأرض من عباده يعرضون أعمال العباد على كتاب الله فإذا وافقوه حمدوا الله وإذا خالفوه عرفوا بكتاب الله ضلالة من ضل وهدى من اهتدى فأولئك خلفاء الله.. وعن سفيان قال: اسلكوا الحق وال تستوحشوا من قله أهله..".

أنظر بتصريف يسير : الشاطبي، الاعتصام، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٣١-٣٤.

فالرضـــا المتجدد وفق هذا التصور يجمع بين منهاجية الاجتهاد ومنهاجية التغيير معا، وفي إطار ضرورة اعتبار الواقع لتنزيل الحكـــم الشرعي وتحقيق المناط، وهو ما يؤكده ابن القيم من خلال قاعدة شرعية وهي "إعطاء الواجب حقه من الواقع ، وإعطاء الواقع حقه من الواجب ".

أنظر في هذا: ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣، ص ص ١٣-١٤.

أنظر أيضا ما قدمه الباحث حول فقه الواقع في إظهار منهاجية الاجتهاد.

خلاصـــة القول أن الرضا المتجدد عملية تحاول اكتساب الشرعية من قبل النظام السياسي بعد تراكم نقصانها مما اقترب بها إلى درجة الفقدان. وهذه العملية تسمى بإضفاء الشرعية، مع ضرورة ملاحظة أن هذه العملية ترجع للشرعية افتقاراً أما الرجوع إليه استظهار ؛ فهو من قبيل تشكيل الرضا الكاذب الذي يسلك مسلك التبرير والترهيب.

٢- تبديل نمط إسناد السلطة والعودة به إلى القواعد والمبادئ النظامية الإسلامية الأصلية وقد تمثل ذلك في:

(أ) خلع بيعة العهد والميراث من سابقه وطلب بيعة الرضا وفق قواعد الاختيار ومبادئ إسناد السلطة على أساس كونها "عقد مراضاة واختيار".

(ب) محاولة تبديل طريقة العهد والميراث في إسناد السلطة وإقرار ذلك كمبدأ نظامي وجب السير عليه رجوعا إلى الطريقة الأولى في جعل الأمر شورى واختيار بين المسلمين.

٣- الحركة السياسية الشرعية

وفي هذا المقام تمثلت سياسات عمر بن عبد العزيز لاكتساب الرضا المتجدد في العودة إلى الشرع رجوع افتقار لا رجوع استظهار بما جعله ينال رضا الأمة المستند لقواعد الرضا ومحتواه الشرعي من ذلك:

(أ) إعادة العمل بالشورى، فقرب إليه أهلها من العلماء الصالحين، فاستقام له أمر الناس بالشورى.

(ب) إنصاف طوائف الأمة على اختلاف أجناسها وآرائها ومذاهبها فأرضى بهذا المخالفين فيها قبل الموافقين.

(ج) تخفيف الضرائب عن الناس، وتحصيل الجزية بشروطها.

(د) الاهتمام بتدوين العلوم ونشرها لتحقيق صلاح الدنيا والآخرة.

(ه) رد المظالم والأموال المغتصبة من الأمة بدءا بالعائلة الأموية.

(و) عزل بعض الولاة الجائرين.

(ز) رفض مظاهر الهيبة التي جرى عليها الخلفاء الأمويون عند استخلافهم.

(ح) إباحة دخول المسلمين عليه بغير إذن بل أعلن مكافأة لمن يخبره بحقيقة الحال أو يشير عليه بشيء فيه مصلحة المسلمين.

(ط) الفطنة لأمور دقيقة لا تسترعي اهتمام الخليفة ومعرفة منافذ السوء والخيانة وسدها.

(ي) العناية بأخلاق الرعية وعماله.

(ك) العناية بالدعوة إلى الإسلام

وإذا كانت هذه التجربة قد استطاعت إنجاز بناء الشرعية في إطار اكتساب الرضا المتجدد على مختلف مستويات الشرعية (التأسيس- وإسناد السلطة- والحركة السياسية الشرعية)، فإنها تمثل إطار لفهم طبيعة الرابطة الإيمانية السياسية وأساليب إرسائها وقيام مختلف عناصرها التكوينية (الخلافة - العلماء - الرعية) بوظائفها وفق شروطها ومقتضاها[1].

---

[1] أنظر في هذا التأصيل لاكتساب الرضا المتجدد في إطار النموذج التاريخي لعمر بن عبد العزيز (ر) عماد الدين خليل حيث يؤكد: "قد علمتنا تجربة عمر بن عبد العزيز أكثر الحقائق أهمية في تاريخ البشرية عموما وتاريخ المسلمين خصوصا تلك هي أن الانقلاب الذي أحدثه عمر في فترة حكمه القصيرة في حياة الناس وأهدافهم واهتماماتهم، وفي ميادين العمل جميعا سياسة وحربا وإدارة واجتماعا واقتصادا وتربية وتثقيفا، والنجاح الكبير الذي حققه هذا الانقلاب في شتى أبعاده، إزاء ظروف صعبة معقدة، وركام عقود طويلة من السنين انحرف بكثير من القيم والمبادئ الإسلامية وأحدثت فصلا وثنائية بدرجة أو بأخرى، بين عقيدة الإسلام وشريعته وبين الواقع الذي يعيشه الناس. إن تمكن عمر من إعادة التوحيد بين الشريعة والواقع وربط أجهزة الدولة جميعا بالأطر التي رسمها القرآن والسنة وتوجيه حياة الناس ومعطياتهم وفق ما يريده الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ... هذا النجاح يشير بوضوح إلى إمكان تنفيذ البرنامج الإسلامي، وتطبيق شرائع الإسلام وعقائده على واقع الحياة في أية فترة يمكن أن يستخدم فيها السلطان رجالا يمتلكون الذكاء والحصافة والمرونة، إلى جانب الإيمان العميق والتقوى الدائبة التي تشد أعينهم أبدا إلى القيم العليا التي جاءوا ليحققوها وإلى المخاطر التي تهدد هذه القيم والأهداف.. التقوى التي تقضي على رغائبهم الخاصة ومطامعهم =

ثانيا : فقه الإنكار[1]:

وهي قضية أساسية تترتب على وجود شروط ثلاث:

١- العلم بواقع الاستبدال والإصرار عليه، بل ربما تفضيله على الحكم بالشرع.

٢- عدم التوبة أو الإصلاح لواقع الاستبدال والاستمرار فيه.

٣- الاستمرار في الرجوع إلى الشرع استظهارا دون العودة إليه حقيقة وافتقارا.

فلا شك أن فقه هذه الشروط الثلاثة وتبين تحققها في الواقع إنما يشكل عملية أساسية تفرض ضرورة القيام بها ضمن العملية الكلية "لفقه الواقع" كمقدمة أساسية لتنزيل الحكم.

والتحقق من هذه الشروط إنما يضبط قضية مفترق الطرق في الشرعية بما لا يجعلها تطول أو تظل مبررا لواقع النظم العربية المخالفة لحقيقة الشرعية، شأنه في ذلك شأن توصيف المرحلة التي تمر بها تلك النظم من كونها "مرحلة انتقالية" دون ضبط أو حد، فإن مسألة مفترق الطرق بالنسبة للشرعية إنما هي حالة واقعية تجعل من ضرورة "التوبة الفورية وعدم تأخيرها" عملية أساسية كما أنه أقرب إلى توقيف الحكم على الواقع على شرط وبما يعني أن تحقق هذا الشرط مجري للحكم بلا تبرير أو إبطاء ومن هنا يتحقق الضبط ـ بدرجة عالية ـ لواقع ابتلاء الشرعية وكونها في مفترق طريق.

كما أن فقه الخروج ذاته لا يعني بحال الاقتصار على شكل واحد هو "الخروج بالسيف" بل هو عملية متشابكة العناصر ترتب مجموعة من المواقف الاعتقادية والقلبية والقولية والحركية على مستوى الفرد والجماعة في إطار فقه عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتدرجاتها ومستوياتها المختلفة خاصة بصدد ممارستها في العلاقة بين عناصر الرابطة الإيمانية السياسية، ووفق هذا التعريف توضع عملية الخروج بالسيف ضمن النسق التصاعدي للحركة باعتبارها حالة أخيرة لها شروطها في القيام بها، وهي أن ترى كفرا بواحا صريحا قولا وعملا.

بل إن فقه الخروج يعني ما يعني تكييف حالة الخروج في حالة المعصية، وتكييفها في حالة الكفر البواح والتي تحدثنا عنها والتكييف لا يمنع الخروج في حالة المعصية ولكنه هنا يتضمن شروطا نظامية تحكمها التدريجية قبل الخروج مثل ذلك:

١- القيام بحق البلاغ لتأكيد عناصر العلم بالمعصية والقيام بها.

٢- القيام بحق التذكير لتأكيد عناصر الاختيار الذي ينفي السهو والنسيان.

٣- القيام بحق الإنذار باعتباره ضرورة عملية، من حيث تكاملها مع البلاغ والتذكير.

٤- القيام بحق النصح والتنبيه للحاكم بصدد ارتكابه المعصية في إطار من الشورى الجماعية من أهل الحل والعقد.

--الشخصية وتوجيه طاقاتهم جميعا كي تصب في المحيط الواسع الذي يذيب العقبات ويهدم كل السدود التي تسعى للوقوف بوجه العودة بالحياة والأحياء إلى طريق الله.. تلك هي الحقيقة الكبيرة التي تعلمنا إياها الرحلة عبرة حياة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، ذلك الذي قاد ثورة إسلامية ضد أوضاع شاذة في مختلف الجبهات وتمكن بذكائه وحصافته ومرونته وإيمانه وتقواه من إحراز النصر العظيم"

أنظر د. عماد الدين خليل، **ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز**، بيروت: الدار العلمية، ١٩٧٠، ص ٢٠١-٢٠٢

[1] اقترح علينا الفقيه الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا أن نستبدل مفهوم الخروج بالرفض، خشية أن يعتبر البعض أن الخروج أمر مقرر في البداية، ولما كان مفهوم الرفض على ملاءمته في هذا المقام قد يختلط بمفهوم (فرق الرافضة في تاريخ الفرق الإسلامية) فإن الباحث يفضل مفهوم "الإنكار" ويزكي هذا الاختيار الإشارة إلى ضرورة التدرج في الإنكار الذي ربما يصل إلى الخروج، فضلا عن ذلك يعد ضمن المفاهيم الشرعية المعتبرة والمحددة في هذا المقام على الرغم من شيوع مصطلح الخروج لدى المفكرين المسلمين، ولا بأس والحال هذه مراجعة استخدام مفهوم الخروج على إطلاقه خشية الالتباس.

٥- ضرورة التقويم بما هو أدنى تدرجا خاصة من جانب العلماء.
٦- ضرورة ممارسة حق الخلع في حالة الإصرار على المعصية (أي مطالبته بخلع نفسه).
٧- ضـــرورة ممارسة حق العزل خاصة في حالة عدم استجابته للقيام بخلع نفسه والتنحي عن السلطة.
٨- ضـــرورة ممارسة حق الخروج والاستبدال به إن لم ينفذ العزل وذلك بافتراض توفر القدرة على ذلك.

إن فقه الخروج ذاته في كل حال يجب أن يراعي بصدده المقتضيات والشروط من جانبين:

(أ) تكييف شرعية النظام السياسي في إطار تحقق حكم الخروج وفق المقتضيات والشروط.
(ب) مـــراعاة جانب القائمين بعملية الخروج ذاتها من حيث ضرورة الفقه الكامل بالواقع ــ وتمام التمكن ــ فقها وحركة ، وعددا وعدة.

وكـــل ذلك يتم في إطار حساب سلم المصالح الشرعية أو المضار وفق الشروط والقواعد السابق إليها بصدد "مدخل المصلحة الشرعية".

وإذا كـــان فقه الخروج يرتبط بالفقه الكامل بمسألة الشرعية فإنه كذلك يرتبط بفقه المشاركة أي الأمـــر بالمعـــروف والنهي عن المنكر باعتباره حركة فردية وجماعية بل إن ربط فقه الخـــروج بفقه تمام التمكن [1] يعني ضمن ما يعني البحث في الموانع والإمكانات والبحث فـــي اســـتثمار الإمكانـــات وتقليل الموانع إلى حدها الأدنى، بل وضرورة تبديلها في إطار تحقيـــق قواعد الموانع إلى حدها الأدنى، بل وضرورة تبديلها في إطار تحقيق قواعد عملية التـــنزيل (الكيفيـــة) عـــلى شروطها ومقتضاها دون إفراط أو تفريط ودون أي تأثير على التكييف الأساسي لقضية شرعية النظام وما يترتب عليها من نتائج.

ودون هـــذا الفهـــم الكلي المتكامل (فقه الشرعية ــ فقه المشاركة ــ فقه الخروج) تظل الطاقات مـــبددة ولا طـــائل مـــن ورائها، لأن اجتهادا حقيقيا وفق عناصر منهاجية الاجتهاد ومقتضاها وشروطها ومداخلها لم يقع في إطاره الصحيح ولم يمارس ممارسة منضبطة[2].

الواقع العربي المعاصر والنسق القياسي للشرعية:

فـــي إطـــار بناء النسق القياسي للشرعية الإسلامية والاقتراب من الواقع العربي المعاصر فـــي ضـــوء هـــذا النســـق، يمكـــن الحديث عن استجابة الواقع العربي لهذا النسق وفق المستويات الثلاثة (الفكر والنظم والحركة) وذلك على النحو التالي:

أولا: مصدر وأساس شرعية النظم العربية وقيادتها:

تعـــاني معظـــم الـــنظم العربية ــ إن لم تكن كلها ــ من عملية تأسيس الشرعية بدرجات مـــتفاوتة، يكمن ذلك خاصة في عدم وضوح الأساس العقيدي والفكري لشرعية تلك النظم وقيادتها السياسية، بما يعكسه واقع النظم العربية من مظاهر:

---

[1] سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٤٨٨، ٤٩٠ وما بعدها.

[2] أنظر في تفصيل هذه الاتجاهات حول قضية الخروج على سبيل المثال:

محمد عمارة ، المعتزلة والثورة، **مرجع سابق**، ص ٣٢ وما بعدها.

عبد الرحمن أحمد محمد سالم، **التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهـــرة، كلية دار العلوم، ١٩٨٥، البير نصري نادر ، **المعتزلة الفلاسفة الأولون في الإسلام**، طبعة الإسكندرية، د. ت ، ج٢، ص ١٥٩ و ما بعدها.

فؤاد محمد النادي، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ٢٥١ وما بعدها.

د. علي حريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦، ص ٣١٨ وما بعدها.

١- الخلط والاضطراب، بل ربما التناقض والتقليد والنقل لأيديولوجيات خارجة عن إطار عقيـدة الأمـة، واقتصـار عمـلية التأسيس على جانب تبرير الممارسة في حركتها المتناقضـة والمتـبدلة، كـل ذلك في إطار عملية تلفيق واسعة النطاق، لا تمتلك في جوهـرها أي أسـاس نظـري أو خطوط واضحة، بل تعد ــ في حقيقتها تجسيدا حيا لطـابع السلطة الشخصي، ويترتب على هذه الخاصية الأخيرة أن الأساس النظري أو الفكري للشرعية يتبدل مع تبدل السلطة أو بعبارة أدق شخص الحاكم، ويضاف إلى ما سـبق من عدم الوضوح والتناقض غموضا يتمثل في تعدد مجموعة المواثيق السياسية فـي إطـار تعديلها وتبديلها تارة بدعوى تغير الظروف والواقع أو المعطيات الجديدة، وتارة أخرى تبعا لتبدل شخص الحاكم.

٢- كذلـك فإن القيادات السياسية تستند في تأسيس شرعيتها إلى ظروف مؤقتة، وقضايا قوميـة معينة في محاولة منها لاكتساب الشرعية، قيادة التحرر من الاستعمار، افتعال معارك لتحقيق الإجماع القومي وصرف النظر عن التعامل السياسي الداخلي.

٣- فضـلا عن ذلك فإن التحالفات السياسية للنظم العربية وقيادتها السياسية تتبدل وتتحول عـلى أسـاس من تحديد قاصر ورؤية السلطة لمصلحتها الخاصة واستقرار أركانها، سـواء كـانت هـذه الـتحالفات على مستوى التعامل الدولي أو المستوى الإسلامي والعربي، بل وأخيرا على مستوى القوى السياسية الداخلية.

ومـن ثم فإن معظم النظم العربية لا زالت تتعامل مع قضية الشرعية لا على مستوى التأسـيس الدائـم ولكن على مستوى التجزيئي، والظروف المؤقتة بما يخلق حالة من الاضـطراب في ضبط الحركة السياسية بوجه عام سواء في الداخل أو الخارج، كما يصعب مع تحديد أساس للشرعية تحقيق المحاسبة والرقابة والتقويم على نحو فعال[1].

---

[1] أنظر في ذلك مجموعة الوثائق السياسية للنظم العربية التي تتعرض للدين على نحو هامشي، ومع ذلك فقد برزت اتجاهات تحاول الربط بين هذه المواثيق: أنظر على سبيل المثال: الميثاق الوطني الصادر عام ١٩٦٢ في مصر: إبراهيم سليمان، **مفتاح الميثاق** (مع نص الميثاق)، القاهرة: وزارة التعليم العالي ــ الإدارة العامة للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٦٥، مواضع متفرقة.
قارن ورقة أكتوبر الصادرة في عهد الرئيس السادات.
أنظر فيما حواه لإضفاء الشرعية من خلال الدين على المواثيق السياسية الوضعية في إطار عملية استظهار واسعة:
محمد علي ماهر، **مسلم يقرأ الميثاق في ضوء الإسلام**، القاهرة: دار الكتاب العربي ١٩٦٨.
د. محمد عبد المعز نصر، **في المجتمع والسياسة**، الإسكندرية، دار نشر الثقافة، ١٩٦٢، ص ١٥٣ وما بعدها.
أنظر في تعدد المواثيق في جمهورية الجزائر وتزامنها مع تغيير السلطة السياسية: مغنية الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠، ص ١٤١ وما بعدها.
الميثاق الوطني الجزائري، مجلة **المجاهد** الجزائرية، ١٩٦٧.
قـارن مشروع الميثاق الوطني، المؤتمر الاستثنائي لحزب جبهة التحرير الوطني الجزائرية، مجلة **المجاهد**، العدد ١٣٢٧، ١١ يـناير ١٩٨٦، ربيـع الثاني ١٤٠٦هـ أنظر بصفة خاصة موضع الإسلام في رؤية الميثاق (الفصل الأول: الإسلام ومتطلبات العصر) ص ص ١٧-١٩.
أنظر الكتاب الأخضر، ورغم أن كتيباته لا تتضمن سوى أفكار تتناقض في محاولة للجمع بينها:
معمر القذافي، **الكتاب الأخضر**، الفصل الأول (حل مشكلة الديمقراطية): سلطة الشعب، ليبيا: المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، ط٥، مارس ١٩٨١، الفصل الثاني (حل المشكلة الاقتصادي): الاشتراكية، الفصل الثالث (الركن الاجتماعي للنظرية العالمية الثالثة).
أنظـر: الـندوة العالمية للكتاب الأخضر، مجلة **الفكر العربي**، بيروت: معهد الإنماء العربي، العدد (١٩) السنة (٣)، يناير ــ فبراير ١٩٨١، ص ص ٤٠٠-٤٠٧.
أنظر مواثيق حزب الأمة في السودان وبرنامجه الانتخابي: الصادق المهدي، **الفكر الإسلامي والدولة الحديثة**، منشورات الأمة، الخرطوم، د. ت، منشورات حزب الأمة نهج الصحوة، البرنامج الانتخابي، الخرطوم، د. ت.
أنظر الميثاق الوطني، الجمهورية العربية اليمنية، **المؤتمر الشعبي العام** د. ت، ص ص ٣٥-٤٥.-

٤- بناء الشرعية ورجوع الاستظهار، فبديهي أنه يترتب على تأسيس الشرعية على سند وضعي يخضع ــ في الأغلب الأعم ــ للأهواء والمصالح الشخصية أن يصير للدين دور محدد ومحدود، فهو محدد بتوظيفه لخدمة أهداف السلطة السياسية وتبرير الشرعية استنادا على ما للدين من تأثير في تحريك الجماهير وبناء شرعية النظم السياسية العربية ، وهو محدود بحيث ينحي الدين عن الحياة السياسية العربية، إلا وفق مفهوم السلطة لدوره بحيث يكفل التمكين للسلطة ولا يشكل خطرا على الاستقرار السياسي.

ومن هنا فإنه لا يعول على تلك النصوص الواردة في الدساتير العربية بأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، أو أنه مصدرا للتشريع فحسب، حيث أن واقع الحركة يناقض ذلك ويسير في طريق مخالف ومناقض على مستويات متعددة[1].

--ورغم الرؤية الإسلامية الواضحة فيه إلا أنه يعيبه محاولات التوفيق بين الأفكار الغربية والتصور الإسلامي.

أنظر في أيديولوجية البعث: د. محمد محمود ربيع، **مرجع سابق**، ص ٩١ وما بعدها.

أنظر في مجمل تأسيس قضية الشرعية وارتباطها بتشخيص السلطة في الواقع العربي:

Hudson, M. **Arab Politics: The Search for Legitimacy**, New Haven: Yale University Press, 1977, PP. 16-20

أنظر أيضا في قضية الشرعية والعلمانية في الدساتير العربية، المبحث الخاص بمضمون العلمانية في دساتير الدول العربية وقوانينها: شبلي العيسمي، **العلمانية والدولة الدينية**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ص ٤١-٤٨.

أنظر أيضا: جورج جبور، **العروبة ومظاهر الانتماء الأخرى في الدساتير الراهنة للأقطار العربية**، دمشق : وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦، مواضع متفرقة.

أنظر في نقد التأسيس القومي والعلماني للشرعية وضرورة التأسيس الإسلامي:

سعد جمعة، **الله أو الدمار**، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٦، ص ص ١٩-٣٦، ١١٩-١٤٤، ٢٤٩-٢٦٨.

[1] وتبدو ضرورة هذا التمييز بين رجوع الاستظهار للشرع والتبرير من خلاله للحركة، وبين الرجوع إليه افتقارا في ضرورة فحص حركة النظم، وعدم الاكتفاء بأقوالها، وفق اقترابات مختلفة تعول على السلوك القولي للزعماء في النظم السياسية، ذلك أنه فضلا عن كونه يمثل نهجا قاصرا في دراسة النظم السياسية وقيادتها فإنه يقود وبالضرورة إلى نتائج خطيرة وفاسدة تهمل عناصر التكامل بين مستويات الشرعية المختلفة وتضافرها في عملية إضفاء الشرعية.

ويتحفظ الباحث على الرأي القائل بوحدة النظام الشرعي للخلافة ، وأنه ليس ثمة ما يدعو إلى القول، من الناحية الشرعية، على الأقل، بأن هناك خلافة راشدة وخلافة غير راشدة، إذ أن جميعها خلافة شرعية واجبة الطاعة، لأنه لا يوجد اختلاف في القواعد التي تحكم كلا منهما أو اختلافات في أساس الطاعة في كل منهما.. فالخلافة .. وفق هذا الرأي ليست مجرد المنصب السياسي ذي المقام الديني الذي انتهي في سنة ١٩٢٤ على يد المجلس الوطني التركي في رأي أو الذي انتهى بانتهاء الدولة العباسية في سنة ١٥١٧ ميلادية في رأي آخر أو بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين في رأي ثالث، وإنما تظل الخلافة قائمة في البلدان التي لم تستبعد الإسلام من حياتها والتي ما زالت تلتزم دساتيرها أو مواثيقها السياسية وتشريعاتها بالإسلام دينا .. أو في الدول التي لم تعلن "علمانيتها" فالخلافة بهذا المفهوم لم تعد من الموضوعات التي دخلت ذمة التاريخ، بل هي ما زالت باقية وقائمة ما دام هنالك مسلمون وما دامت توجد حكومات تلتزم بإقامة الإسلام فإذا كان الباحث يوافق على أن مفهوم الخلافة ليس من المفاهيم التي دخلت في ذمة التاريخ، إلا أنه لا يوافق أن يطلق على أي نظام بأنه خلافة أو استمرار له، ذلك أنه يهمل عنصر وظيفة الخلافة وحركتها ومدى اتساقها مع الشروط والمقتضيات وبقاء المفهوم واستمراره إنما يعني صلاحيته وفعاليته وإمكاناته الكامنة فيه وليس بالتحقق الوجودي في الواقع، فالخلافة خلافة النبي في حراسة الدين وسياس الدنيا به ومن هنا كانت ضرورة التمييز بين السلطة عامة والخلافة كنهج عام لممارسة السلطة، ويؤكد الباحث أن هذه التفرقة ضرورة وليست فقط جوازا.

أنظر في هذا الرأي: د. صلاح الدين دبوس، **مرجع سابق**، ص ص ٣٧٨-٣٧٩.

قارن في ضرورة التمييز وجوازه: د. عز الدين فوده، السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية، مجلة **البحوث والدراسات العربية**، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، العدد (٦) ١٩٧٥، ص ص ١٤-١٩.

أنظر أيضا تلك المقالة القيمة التي بحثت في طبيعة العلاقة بين قضيتي الجماعة والوحدة من جانب والشرعية من جانب آخر وهي قضية يجب معالجتها بشكل متوازن تؤكده الرؤية الإسلامية:

د. رضوان السيد، "جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة الشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي" ضمن : الأمة والجماعة والسلطة: **دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: دار اقرأ ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ص ص ١٢٧-١٤٣.

ثانيا : نظم تنصيب السلطة وانتقالها في النظم العربية:

إن مجرد النظر في مسالك النظم العربية بخصوص عملية تنصيب السلطة وانتقالها ينتهي بنا إلى القول بان هذه الطرق تشكل في مجموعها خروجا على مفهوم الاختيار للسلطة السياسية ومخالفة لقاعدة الرضا ومضمون البيعة وأساس واتباع ما حدده الشرع في هذا الشأن من مبادئ وقواعد نظامية والخروج جملة على ما استقرت عليه الأشكال النظامية والمؤسسية جملة في دولة الخلافة الراشدة وما يعكسه ذلك من قيم سياسية وبصفة عامة يمكن الإشارة إلى خمسة أنماط من نظم إسناد السلطة في العالم العربي[1]:

١- الانقلابات العسكرية وهي تولد أنظمة عسكرية تعتمد على القوة المسلحة وإن حاولت بعد ذلك أن تصبغ الحكم فيها بصبغة مدنية ، فمصدر القوة ومركز الثقل الحقيقي فيها يظل هو الجيش والقوى المادية المرتبطة به، وهي ما يمكن تسميتها بسلطات التغلب الجديدة بحكم امتلاكها لوسائل القوة بما يمكنها من السيطرة على السلطة السياسية.

٢- أنظمة قبلية أو عشائرية أو عائلية وهي ما زالت تعتمد في الوصول إلى الحكم على آلية الوراثة مدعمة بالقوة المادية بطبيعة الحال، وهي رغم ما تدعيه من الالتزام بالإسلام على مستوى التأسيس فإنها تتجاهل كثيرا من مبادئه النظامية، محتذية في

---

[1] قارن في أنماط إسناد السلطة في النظم السياسية العربية: سهير لطفي :حول الفكر السياسي العربي للدكتور فؤاد زكريا" مجلة **الفكر العربي** ، بيروت: معهد الإنماء العربي، العدد (٢٣) السنة (٣) أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٨١، ص ٤١٤.

أنظر أيضا في إطار مقارنة: إسماعيل البدوي، **اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة**، القاهرة: د.ن ١٩٣٧هــ ١٩٧٧م، ص ٢٣ وما بعدها.

أنظر : د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية، **ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، قبرص ــ ليماسول، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٦ نوفمبر : ١ ديسمبر ١٩٨٣م، ص ١٩ وما بعدها.

د. سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢م، ص ٢٤١ وما بعدها.

د. منى أبو الفضل، في النظم السياسية العربية "مذكرات تكميلية" **مرجع سابق**، ص ص ١٥-٢٥.

د. محمد مجذوب، **الوحدة والديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت ــ باريس، منشورات عويدات ١٩٨٠، ص ص ٥٩-٧٤.

أنظر في إطار فهم الحزبية والحزب الواحد في دول العالم الثالث:

د. حورية مجاهد، **نظام الحزب الواحد في أفريقيا بين النظرية والتطبيق**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، المقدمة، ص ص ٣٠-٣٢.

أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث: سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت، المجلس الوطني للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧، ص ١٢٨ وما بعدها.

أنظر في العسكريين ونمط التعامل السياسي:

حمدي عبد الرحمن حسن، **العسكريون والحكم في أفريقيا مع التطبيق على نيجيريا (١٩٦٦-١٩٧٩)** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،١٩٨٥ــ المقدمة، أنظر بصفة خاصة ص ١٦ وما بعدها.

أنظر في مفهوم الاستفتاء الاسترأسي وكيف أنه لا يجد أساسا حتى في إطار الفكر الغربي ذاته وهو أمر ينبئ عن موقف القيادات السياسية في الواقع العربي والتي ــ مع تأسيس الشرعية على أساس وضعي ــ تتدخل بإعطاء المفاهيم الغربية معاني خاصة تتواءم مع تكريس سلطتها واستمرارها في إطار تشكيل الرضا وتزويره كما أنه من نافلة القول أن نؤكد أن هذا النظام يختلف معنى وجوهرا عن مفهوم البيعة، د. ماجد راغب الحلو، **الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٨٣، ص ١١٢ وما بعدها.

من النقاط الجديرة بالطرح في هذا المقام كيفية تحديد معظم الدساتير العربية الشروط التي على أساس منهاجية يختار رئيس الدولة، وإذا كان مبدأ الوراثة ينكي بقضية الشروط بداءة فإن النظم الجمهورية تقدم نموذجا في تقديم مجموعة من الشروط الشكلية التي ترتبط بالعمر والجنسية، وما شاكل ذلك من أمور، إلا أنها لم تحاول أن تضع شروطا وظيفية موضوعية خارجية عن هذا التحديد الشكلي مثلما فعلت كتب الفقه الإسلامي من العدالة والاجتهاد ... وغيرها من شروط.

أنظر في ذلك على سبيل المثال:

الدستور المصري الدائم، مجلة **المحاماة**، ملحق العددين ٥، ٦ يونيو ١٩٨٠، الفصل الأول (رئيس الدولة) من الباب الخامس (نظام الحكم)، م ٧٥ قارن في هذا شروط الخلافة التي أشار إليها الباحث في مطلب الخلافة كأحد عناصر الرابطة السياسية.

ذلك بعض نماذج إسناد السلطة عقب الاستبدال بالوراثة لطرق الحكم الشورى وعملية الاختيار المقترنة بالرضا.

٣- أنظمـــة حزبية أيديولوجية، ولكنها في واقع الأمر تستولي على الحكم بانقلابات مسلحة ويظـــل الطـــابع الحقيقي لحكمها مرتكزا إلى الجيش، بحيث تعطي الجيش لا الحزب نفـــوذا مـــتزايد ويعتمد بقاؤها أو زوالها في التحليل الأخير على السلاح، بينما يشكل الحـــزب أداة مـــن أدوات التعبـــئة السياسية لصالح السلطة المتحكمة وتبرير سياساتها ومراقبة الجماهير.

٤- أنظمـــة حزبية شبه ليبرالية في إطار تعدد حزبي شكلي يخفي خلفه هيمنة حزب واحد وفـــي إطار ممارسة شكلية للديمقراطية الغربية، غير أنها تميل في اللحظات الحرجة إلى استخدام العنف.

٥- وهـــنا لا ترتـــبط عمـــلية إسناد السلطة السياسية بنظام معين ولكنها تعود إلى محاولة الـــنظام إضـــفاء الصـــبغة المدنية على أنظمة عسكرية في إطار ما يسمى بالاستفتاء الاسترأســـي وممارســـتها وفـــق إجراءات تعد في جوهرها إطارا شكليا لاستمرارية السلطة السياسية أو تقنيين عملية العهد أو الوراثة بأسلوب آخر حتى في الأنظمة التي تأخذ بالنظام الجمهوري.

ثالثا: شرعية السلطة والحركة السياسية:

وفـــي هذا الإطار فإن السلطة في النظم العربية وحركتها على تنوعها إنما تدخل في نطاق الحقبة العلمانية بما يجعلها تواجه تأسيس الشرعية الإسلامي أو التعلل للانصراف عن هذا التأســـيس وإحـــلال مصادر وضعية تكيف وفق مصلحة النظم الخاصة بما يضمن ويحقق اســـتقرارها ـــ بصرف النظر عن طبيعته ـــ وهذا كله إنما يشكل جوهر حركتها السياسية على كافة المستويات.

١- قضية تطبيق الشريعة وابتلاء الشرعية:

وهـــذه القضـــية على أهميتها من حيث ارتباطها بالشرعية، وخطورتها من حيث التركيز عـــليها إلا أنهـــا عولجت من بعض الإسلاميين وكثير من المتغربين على نحو يعد تبسيطا شـــديدا للأمور وحملها على غير حقيقتها، فبينما أهمل الفريق الأول فقه الواقع فإن الفريق الـــثاني أهمـــل القـــاعدة الأساســـية التي يعد الاعتقاد بها جزءا من الإيمان الكامل، وهي صلاحية الشريعة الإسلامية زمانا ومكانا لحركة الحياة في المجتمع، وظلت القضية تطرح عـــلى هـــذا الـــنحو المنفصـــل والمزدوج ـــ إلا فيما ندر ـــ دون الطرح السليم لها على المستوى المنهاجي:

(أ) إن قضية تطبيق الشريعة تتضمن وفق تركيبها مفهومين أساسيين:
مفهوم "التطبيق" ومفهوم "الشريعة" وكلاهما له منهاجيته الخاصة ـــ رغم تكاملها ـــ حيـــث أن فقه الشريعة أمر هام في المبدأ، وفقه التطبيق عملية هامة ذلك أنها تشكل جوهر التجسيد الزماني والمكاني والإنساني (عناصر التغيير) في الواقع التاريخي.

(ب) غير أن التناول اللامنهجي قد غلب على الاقتراب من هذه القضية، حيث أن جانبا غلب "الواقع" مؤكدا عليها وعلى تضخيمها والمبالغة فيها وذلك على أساس من تغليب الواقع والاحتكام إليه في تقرير قضايا مثل: الصلاحية والفعالية، أما الجانب الآخر فقد غلب "الإمكانـــات" أو العناصر الإيجابية التي تساعد على عملية التطبيق للشريعة وذلك وفق إيمانه الأساسي بصلاحية الشريعة في درء المفاسد وجلب المصالح.

ومـــن هــنا فقــد نســـي الفـــريق الأول ــ بل تناس ــ أن كل عملية تغيير لا بد لها من صـــعوبات، وأن إثارتها على هذا النحو، لا يمنع من التطبيق وتحقيق علمية التغيير خاصة إذا مـــا توجه الاهتمام إلى فقه عملية التطبيق للواقع في ضوء اعتبار تلك الموانع وتقديرها حـــق قدرهـــا، بينما نسى الفريق الثاني أن حساب الإمكانات وتقديرها إنما يعود في البداية والنهاية إلى نسق الشريعة ذاتها، وهي بذلك تملك الصلاحية والفعالية في ذاتها، وهو أمر محقـــق لا نقـــاش فيـــه، غير أن هذا لا يعني بحال إهمال حساب الموانع في ضوء اعتبار الواقـــع ليـــس الواقـــع المعـــاش فحســـب بل فقهه في إطار من سياقه التاريخي الماضي والمستقبلي، أي إدراك عناصر الزمان كوحدة كلية وحلقات تتداخل بحيث لا يمكن الفصل بيـــنها، ومـــن هنا كان عليه أن يميز بين ما يمكن تسميته "اعتبار الواقع" لا "تحكيم الواقع والاحتكام إليه".

(ج) وفـــي إطـــار التناول اللامنهجي أخفق كلا الفريقين في فهم قضية التطبيق على نحو جعـــلها تنحصر في الحدود والعقوبات الشرعية، فتحدث الأول عن الموانع في إطار تغـــليب واقـــع تحكمـــة القوانيـــن الوضعية وفي إطار سيطرة الحقبة العلمانية بكل مظاهرها، بينما ركز الفريق الثاني على قضية الحدود ــ من باب حسن النية معتقدا ــ مـــن بـــاب رد الفعل ليس إلا ــ أن مجال الرفض من هؤلاء يجب أن يكون في مقدمـــة عمـــلية التطبيق ــ بل ربما قد يختزل القضية الكبرى في "تطبيق الشريعة" إلى مجـــرد قضـــية محدود هي "تطبيق الحدود" وهو في هذا قد غفل عن فقه الواقع فقهـــا ســـليما ومعتـــبرا بمـــا يجعـــل عمـــلية تنزيل الحكم عملية تتم وفق مقتضاها وشروطها، وقد يكون الفريق الثاني عذره في هذا المقام من حيث تخوفه البادي من أن تـــؤدي دعوى "التدرج" في التطبيق إلى حالة من المماطلة والتسويف من جانب النظم العربية أو مسوغا للقعود عن تطبيق الشريعة جملة.

(د) ومـــن جـــراء هذا الحصر لعلمية تطبيق الشريعة في "الحدود والعقوبات الشرعية" تم الحديـــث عـــنها في هذا المقام حديث مغالطة، من حيث اتجه فريق من العلمانيين ــ الذي عنده بعض إلمام بالشريعة ــ إلى القوم بأن تطبيق الشريعة ــ مختزلا إياها في الحدود ــ عمـــلية محـــدودة الأثر ذلك أن القوانين الوضعية لا تخالف الشريعة الإسلامية في جملتها. بيـــنما أن قلة من تلك القوانين لا تتعدى نسبة صغيرة هي المخالفة، وينبع حديث المغالطة في هذه القضية من زاويتين:

- **طـــبيعة الشـــريعة الإســـلامية**: ذلـــك أن الفهم الخاطئ لحقيقة الشريعة إنما ينبع من توصـــيف لطبيعتها من أنها سلبية أي بمنطق "ما لا يخالف الشريعة من قوانين " بينما يهمل طبيعتها التأسيسية والإيجابية البنائية بحيث يصير الأمر في إطار البناء القانوني ليس في عدم مخالفتها ولكن الرجوع إليها تأسيسا واحتكاما.

ووفـــق هذا الفهم لواقع قد يغلب عليه "وضعية العلمانية" في نظامه القانوني أن يتحدث عن مـــنطق عـــدم المخالفـــة للشـــريعة ذلك أنه بالقطع سيتغلب عليه الواقع بأحكامه من حيث إجازتهـــا أو إباحتها، ولكن قضية المخالفة يمكن مناقشتها فقط في إطار بناء واقع إسلامي جملة يفرز من خلال الشرع والاحتكام إليه افتقار ما يخالف وما يوافق.

فواقـــع الأمر أن الشريعة جاءت موجبة بناءة، لا مجيزة فحسب ــ سلبية، وهو فهم وجب بيانه والتمسك به في مناقشة هذه الدعوى على أساس منهجي منضبط.

بيــنما أن هذا الفريق ذاته ـــ وفي إطار محاولة إبراز "سد الموانع" في وجه علمية التطبيق ـــ يســوق حججا متناقضة في أساسها أو على أحسن الفروض لا تتسق في مبناها، فبينما يســند دعواه في ضرورة التدرج لتكوين مجتمع إسلامي ثم القيام بالتطبيق، فإنه في دعوى أخــرى يؤكــد عــلى مطابقــة الواقع التشريعي والقانوني الوضعي ـــ جملة فيما ندر ـــ للشــريعة فــي مجمــلها، ومبعث هذا التناقض في عرض الحجة يكمن في طبيعة التوجه العــلماني في الطرح التجزيئي للقضية بشكل هو أقرب للتفتيت منه إلى عرض الجزء في إطار الكل والتأكيد على منظومة الأجزاء في كل شامل.

- **المفهوم الكلي الشامل للشريعة الإسلامية:**

وهــو مفهوم يعني ألا يختزل تعريفها في الحد والعقوبة وهو أمر على أهميته إلا أنه يجب النظر له في إطار بيئة الحد وإقامته.

ولا شــك أن موقــف الخــليفة الراشد عمر بن الخطاب (ر) في هذا المقام إنما يعبر عن نموذج بخصوص تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة حيث يشكل ذلك إطار هاما في علمية تنزيل الحدود الشرعية على البيئة الواقعية.

وهو ما يجعل الاهتمام بمؤسسات الهداية وتربية الإيمان مقدمة أساسية لتطبيق الشريعة في مجملها ـــ وفي كافة المجالات من حيث توفير بيئة الحد والعقوبة، وهو أمر ليس من قبيل إعطــاء المــبرر أو الحجــة للسلطة في الاعتذار عن تطبيق الحدود والعقوبات الشرعية، ولكــنه بالأساس يوجه النظر إلى شمول التطبيق وأولياته بما يحقق لعملية التغيير والتنزيل رسوخا ومفعولا.

ووفق هذا الإطار التحليلي والمنهجي يجب مناقشة قضية تطبيق الشرع، بحيث يعد شمول الشــريعة الإسلامية مقتضى من مقتضيات التطبيق، وأن اختزاله في الحدود هو أمر يجب الــتحفظ بصــدده، ومن جانب آخر فإن فهم الطبيعة البنائية للشريعة والتأكيد عليها هو أمر حيوي من حيث تأسيس قواعدها والتأكيد على إيجابيتها، وبحيث يكشف زيف دعاوى عدم مخالفــة القوانين الوضعية للشرع من أكثر من جانب أهمها إهمال الأوزان النسبية للأحكام الشرعية في سلم التصاعد من حيث تأثيرها في حياة الأمة وحركتها، ومن حيث أثرها في عمــليه الــتغيير بل أن هؤلاء العلمانيين أنفسهم هم أكثر إدراكا لما سيترتب على استخدام مفهــوم الــربا وتحقيق أحكامه في الحياة الاقتصادية للأمة من آثار وكذلك استخدام الحدود والعقوبــات الشــرعية ...إلخ، ذلك أن هذه النسبة الضئيلة من القوانين ـــ وإن بدت كذلك شكلا ـــ هي الكفيلة باستبدالها وتحقيق بيئتها ـــ بتأسيس مجتمع إسلامي سواء كان ذلك في حياتــه الاقتصــادية أو الاجتماعية أو السياسية، والادعاء بالنسبة الضئيلة للقوانين المخالفة للشــرع يجــب ألا نأخذه من قبيل منطق الحساب الكمي أو الظاهري، ولكن بمنطق الوزن النســبي لها وتأثيرها في بناء الأمة وإحداث التغيير فهو المعتبر في هذا المقام، وكذلك فإن تأســيس العقيــدة والفقه الكامن خلف الأحكام والحدود هو الأساس في بناء الأمة بحيث لا يمكن بحال تجريد الأحكام من عقيدتها أو فقهها الأساسي.

وكــل هــذه الاعتــبارات (الشمول والبنائية) يجعل فقه عملية التطبيق عملية أساسية تعتبر الموانــع حــق اعتــبارها، وتقــدر الإمكانات حق قدرها بحيث يمكن في إطار هذا الفقه المــتكامل تجنب الإسراف في إبراز الموانع كسد منيع يحول دون التطبيق أو الإفراط في

تقديـــر الإمكانـــات بمـــا يجعـــل عملية التطبيق غير مأمونة العواقب، مختزلة في تطبيق الحدود[1].

[1] أحمد محمد شاكر، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، **مرجع سابق**، ١٩٨٦، ص ص ٣-٥٣، ص ص ٨٨-١٠٤.

محمد سليمان، **بأي شرع نحكم؟** القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٣٦، ص ٤٣ وما بعدها.

أنظر تلك الرؤية القيمة:

عبد الرحمن عبد الخالق، **الحدود الشرعية: كيف نطبقها.. ومتى؟**، القاهرة ــ بنها، دار العلم، ١٤٠١هــ ١٩٨١م، ص ٦ وما بعدها.

محمد حسين الذهبي، **أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨، ص ٢١ وما بعدها.

أبو الأعلى المودودي، **القانون الإسلامي وطرق تنفيذه**، القاهرة: دار المختار الإسلامي، د. ت، ص ٢٣ وما بعدها.

محمد عبد الله السمان، **الإسلام ومكانة الشريعة**، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٩، ص ٥ وما بعدها.

أنظر المقدمة القيمة التي وردت حول "المحاولات المعاصرة لتطبيق النظام الإسلامي"

د. محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣، ص ص ١٧-٣٩.

عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، القاهرة: المختار الإسلامي، ط٥، ١٩٧٧، ومطالعة كل فصول الكتاب أمر هام في هذا المقام لأهمية القضايا التي يثيرها بصدد تطبيق الشريعة الإسلامية ــ مختار عبد العليم، **حتمية تطبيق الشريعة الإسلامية، لماذا؟** الإسكندرية: المركز العربي للنشر والتوزيع، د.ت.

أنظر في تميزات الشريعة الإسلامية وضرورة تطبيقها، عبد الحليم الجندي، **الشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٨م، ص ص ٦٢-٦٣.

أنظر كذلك محاولة جادة لدراسة تطبيق الشريعة في السودان. د. المكاشفي طه الكباشي، **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦ هــ، ١٩٨٦م، ص ص ٧-٦٩.

أنظـــر كذلـــك محاولـــة جادة لدراسة قضية تطبيق الشريعة وتقويم التجربة السودانية، جمال البنا، الحكم بالقرأن وقضية تطبيق الشريعة، **مرجع سابق**، ص ١٢٢ وما بعدها.

قارن نماذج أخرى تتحدث عن الموانع لقضية الشريعة وتطبيقها وهي لا تعدم في ذلك حججا إلا إنها في معظمها تعبر عن موقف مسبق للدفاع عن الحقبة العلمانية واستمرارها، ونقد كل ما قد يعطل مسيرة العلمانية وتتراوح هذه الاتجاهات جميعا بين الرفض الفج، والرفض المقنع، والحديث عن التدرج إلى ما لا نهاية، وكأن مقولة التدرج تعني التهرب من تطبيق الشريعة، لا النهوض في إطار برنامج زمني مخطط في إطار من فقه الواقع ومراحل تطبيق شرع الله.

خليل عبد الكريم، لتطبيق الشرعية، لا للحكم، القاهرة: كتاب الأهالي عن **جريدة الأهالي**، مايو ١٩٨٧، المقدمة (ص ١٢-١٧) ص ٤٥ وما بعدها.

د. صـــفوت حسن لطفي وأخرون، **فتنة العصر الحديث**، (تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة)، القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة، ١٩٨٧، ص ٢٣ وما بعدها.

د. فرج فودة، **قبل السقوط**، القاهرة: الناشر المؤلف، ١٩٨٥، ص ص ٣٧-٤٦، ١٢١-١٤١.

أنظر في الرد على دعاوى المؤلف الأخيرة:

عـــبد المجيـــد صـــبح، **تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه**، المنصورة: الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ص٢٢٥-٢٣٢ ومواضع أخرى متفرقة.

إذا كـــانت هذه التوجهات تتفاوت في التبرير للعقود عن تطبيق الشريعة وتجسيد حاكميتها إلا أن أخطرها جميعا هو ذلك التوجه الـــذي يتبـــنى منهاجية تاريخية تحاول العروج من قضية عدم تطبيق الشريعة إلى قضية صلاحيتها حيث تتبنى مفهومها للفاعلية بمعـــنى الـــتحقيق الواقعـــي لتطـــبيق الشريعة والالتزام بها، وهو أمر يشتمل على عناصر تلبيس خطيرة وكثيرة بقضية الفعالية ومعانيهـــا، فهي تعني في جوهره الصلاحية للتطبيق وعناصر الاستجابة، فالصلاحية توجد في ذات الشريعة وهي قضية إيمان، والاســـتجابة تقع في إطار القابل للشرع والمستجيب له، وهنا تصير قضية الفعالية في دراسة الطرف القابل بالأساس، أن عدم إتيان الشريعة مفعولها يكون لتقصير منه وهذا القصور تؤكده معاني الاستجابة والمصلحة الشرعية.

أنظر في نموذج لهذا التوجه: د. محمد نور فرحات، قصة تطبيق الشريعة (١)، حول قضية تطبيق الشريعة والموقف من التاريخ ــ (حوار مع طارق البشري) **جريدة الشعب**، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧م.

د. محمد نور فرحات، قضية تطبيق الشريعة (١) حول قضية تطبيق الشريعة (٢). هل كانت الشريعة مطبقة إبان الحكم العثماني) **جريدة الشعب**، ٢٩ سبتمبر ١٩٨٧.

قارن في هذا المقام: طارق البشري، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين، **جريدة الشعب**، ٧ يوليو ١٩٨٧.

طارق البشري، تعقيب على د. محمد نور فرحات، **جريدة الشعب**، ٣٠ أكتوبر ١٩٨٧، طارق البشري، حول حركة التجديد، في التشريع الإسلامي في مصر، مجلة **الحوار**، النمسا، العدد (١) السنة (١) ربيع ١٩٨٦، ص ص ٩٥-١١٠.

د. توفيق الشاوي، الدولة والمجتمع في شريعة الإسلام، **جريدة الشعب** ١٨ أغسطس ١٩٨٧.

د. توفيق الشاوي، **سيادة الشرعية الإسلامية في مصر**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧، ص ١٣ وما بعدها.-

ثانيا ــ النظم العربية وتشكيل الرضا:

إن تشــكي الرضـــا هـــو عملية شاملة تمارسها السلطة الحاكمة في معظم النظم السياسية العـــربية مـــن خـــلال تحكمها ــ بصورة أو بأخرى ــ في عملية تدفق وتداول المعلومات والإشـــراف عـــلى تنقيحها وإحكام السيطرة عليها إلى درجة تلعب الدور الأكيد في تحديد المعتقدات والمواقف بل السلوك والحركة في النهاية.

عـــندما تعمـــد السلطة السياسية في إطار اهتمامها بحماية شرعيتها ــ وبما يتيح لها تأكيد أركانهـــا وبقائهـــا واســـتقرارها بصـــورة متعددة، فإنها تعمد والحال هذه إلى طرح أفكار وتوجهـــات لا تـــتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعي والحضاري، أو على أحسن الأحوال تنـــتقي مـــنها استظهارا بما يكرس سلطتها، بحيث يتحول القابضون على زمام السلطة إلى "سائسي عقول" ذلك أن السلطة السياسية بما تملكه من أبنية (تعليمية) و (إعلامية) وغيرها تـــنحو عـــن عمـــد إلى اســـتحداث معنى زائف و إلى إنتاج وعي لا يستطيع أن يستوعب بإرادتـــه الشـــروط الفعلية للحياة القائمة أو أن يرفضها سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي بحيث تشكل والحال هذه نوعا من الرضا الكاذب باستخدام أدوات مختلفة ومن خلال أفكار مضللة.

ووفق هذه الرؤية تصير حالة الرضا في إطار تعامل السلطة مع الشعب ليست في التحليل النهائي سوى عملية تضليل عقول البشر وتكوين رأيها وموقفها في إطار المصلحة المباشرة وغير المباشرة للسلطة السياسية[1]، ويتيح التأسيس الوضعي لمفهوم الشرعية إمكانات هائلة لتشـــكيل الرضا الكاذب والتلاعب بما يشكل في جوهره أداة للقهر ، قهر بلا أدوات عنف بحيـــث تبدل السلطة السياسية من أساليبها في القهر المباشر إلى وسائل مخفية تدعي وفق ســـيطرتها عـــليها وخلق ما يعتبر مواطنا صالحا وفق رؤيتها وتصورها وبما يحقق إنجاز مصالحها الآنية أو استقرارها، وهي بذلك تستخدم كل الأدوات حتى تكون مواطنا (لا دخل لـــه بالسياســـة) إلا حينما تسمح له بذلك في إطار (التأييد والمساندة والمظاهرة) وكل هذه أدوات تســـعى السلطة من خلالها إلى تطويع الجماهير لأهدافها ومصالحها الخاصة بحيث تجيـــد اســـتخدام كل الأطر الوضعية وتستثمرها لتفسير وتبرير الوضع السائد للوجود وبما يضـــفي عـــليه طابعـــا مستقرا بل مرغوبا، بحيث يضمن أصحاب السلطة السياسية التأييد الشـــعبي لـــنظام اجتماعي وسياسي لا يخدم في المدى البعيد المصالح الشرعية بما يحقق الصالح العام، ومن ثم يشكل هذا التضليل الإعلامي للجماهير ــ فيما لو أدى دوره بنجاح ــ وضعا تنتفي الحاجة معه إلى اتخاذ تدابير اجتماعية وسياسية بديلة[2].

=قـــارن فـــي توجه بحرص على فقه التاريخ في قضية تطبيق الشريعة مقيما لذلك وزنه الصحيح، مختار عبد العليم، **الإسلام ونهضة تشريعية** ، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٦٤، ص ص ٤٠-٥٢.

أنظر : عبد الجواد يس، **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦، ص ٤٦ وما بعدها. وإن كان للباحث تحفظا على بعض آراءه.

[1] أنظر في ذلك: أوستن راني، **قنوات السلطة**، ترجمة : موسى جعفر، مراجعة: رشيد ياسين، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ٩ وما بعدها.

هربـــرت أ، شيللر، **المتلاعبون بالعقول**، ترجمة : عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، أكتوبر ١٩٨٦، ص ص ٥-١٢ (المقدمة) ص ١٩٠ وما بعدها.

[2] أنظر بصفة أساسية: د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، **مرجع سابق**، ص ١ وما بعدها.

د. أدونيس العكرة، الإرهاب السياسي، مشكلة وكيفية طرحها، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الإنماء القومي ، العدد ١٤ و ١٥ أب ــ أيلول ١٩٨١، ص ٥١.

بيـــنما يشـــكل الـــترهيب واستخدام العنف المباشر من قبل السلطة السياسية أداة هامة في مواجهـــة من لا يصير مواطنا صالحا ــ وفق مفهومها ــ حيث يشكل الاستناد إلى عقيدة ديـــنية (الإســـلام) مخالفة لما تكرسه الحقبة العلمانية، ومناقضته للنظام وتوجهاته الفكرية والمذهـــبية، وبوادر "وعي" أو "إرادة" يجعل من تحرك السلطة تجاهه بالقمع أمرا يتسق مع رؤيتها للشرعية في تأسيسها الوضعي[1].

وإذا كـــان الباحث قد تناول دراسة الواقع العربي المعاصر في علاقته بالنسق القياسي للشرعية الإســـلامية وما يتضمنه ذلك من القيام بعمليات الوصف والتحليل والتفسير لواقع النظم العربية عـــلى مســـتوى الفكـــر والنظم والحركة، فإنه يبقى بيان إمكانات ذلك النسق القياسي للشرعية الإســـلامية فـــي تقويـــم الواقـــع العـــربي المعاصر وما ينطوي عليه ذلك من مميزات تأسيس الشرعية في ضوء النسق الإسلامي: نقد أساس الشرعية في الفكر الغربي والوضعي.

فـــي إطار النسق القياسي للشرعية في الرؤية الإسلامية يمكن ترشيد كثير من العمليات التحليلية الخاصـــة بالوصف والتفسير وذلك حين تناول الواقع العربي المعاصر بالدارسة والتحليل، كما يقـــدم هذا النسق النقد والتقويم لمفهوم الشرعية وفق تأسيسه الوضعي، والذي شاع استخدامه في معظـــم الدراسات العربية فيما أسمى "بأزمة الشرعية في النظم السياسية العربية" كما يسهم في تقديم أسس مهمة في عملية التقويم واستجابات متميزة في النظم والحركة.

ومن أهم هذه المميزات لتأسيس الشرعية في ضوء النسق القياسي:

١- مصدر الشرعية وتأسيسها:

إن أولى حقـــائق الافـــتراق والـــتميز التي تصل إلى حد نقض مفهوم الشرعية الوضعي ، خاصـــة في استخدامه لدراسة الواقع العربي المعاصر ــ تكمن في عمليه تأسيس ومصدر الشـــرعية، ومـــا يـــتركه ذلك من دلالات وآثار على فهم عناصر متعددة مثل : الولاء ــ التشريع ــ الرضا ــ المصلحة ــ الأمن، ..إلخ.

ولا شـــك أن الأســـاس الديـــني ــ الإسلامي للشرعية يختلف اختلافا جوهريا عن قيامها على أساس وضعي، وهو اختلاف ينعكس أثره -بالقطع- فيما يتعلق بنسق الفكر أو ضبط الحركة.

فتأســـيس الشـــرعية عـــلى أساس وضعي يترتب عليه وجود خليط من النظريات والدراسات والـــتعميمات المتداخـــلة بـــل المتعارضة ــ أحيانا ــ الأمر الذي لا يعدو أن يكون في النهاية ســـوى طرح نظري سلبي في مضمونه وعقيم في نتائجه وآثاره ، ومن ناحية أخرى فإن الجمع فـــي أساس الشرعية ما بين الوضعي ــ والديني (الوحي) لا يمكن ــ وما ينبغي له ــ أن يكون منظومة فكرية إيجابية أو إطار منضبطا لأساس شرعية النظم وضبط حركتها.

فالـــرؤية الإســـلامية الصـــحيحة لأساس الشرعية لا تحتمل ما يطلق عليه الحل الوسط أو التوفيقي[2].

---

[1] من قبيل تحصيل الحاصل أن نتحدث عن العنف والعنف المضاد ودعاوى السلطة السياسية في التطرف، ومواجهة الإرهاب، وتشترك معظم النظم العربية في هذه المقولات خاصة في مواجهتها للجماعة الإسلامية في الآونة الأخيرة.

[2] أنظر في تفصيل ذلك: د. عبد القادر هاشم رمزي، **مرجع سابق**، ص ٩ وما بعدها.

أنظـــر فـــي أزمـــة تأســـيس الشرعية على أساس وضعي وما يتركه ذلك من آثار في الفكر والحركة وتميز التأسيس الإسلامي للشرعية، محمد طاهر أحمد عبد الوهاب، **النظرية العامة لمبدأ الشرعية في الدولة الإسلامية والدولة المعاصرة** (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراه غير منشورة جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون ١٤٠١هـ ، ص ص ٦-٢٠.

منير محمد رزق، **الشريعة الإسلامية من الإطلاق إلى الشمول**، القاهرة: منيركو للنشر، ط٢، ١٩٨٦، ص ٧، ص ٣٢ وما بعدها.

وإذا كان البعض قد ذهب في خصوص تأسيس الشرعية على الدين إلى القول بأن الأمر ينتهي في هذه الحالة أيضا لتصبح أمام سند وضعي للشرعية، وذلك لأن الممارسة والحركة من خلاله بشرية وكذا الفهم ذاته والتأويل اجتهادي وبشري، إلا أن هذا المذهب ينطوي على خطأين في آن واحد أحدهم يتعلق بالخبرة والتطبيق والتاريخ والثاني يتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية.

أما الخطأ المتعلق بالتاريخ فإنما يكمن في تجاهل فترة هامة شكلت نوعا من الاتساق بين أصول الرؤية الإسلامية الكامنة في دلالات النصوص، والحركة الإسلامية وفق مقتضيات تلك الرؤية (فترة الخلافة الراشدة).

أما الخطأ الثاني المتعلق بطبيعة المفاهيم الشرعية ــ ومن ضمنها مفهوم الشرعية ــ بالتأكيد على وضعيته فهما وتطبيقا حتى لو استندت إلى الشرع، فإن هذا التأويل يهمل هذا التمييز المؤكد بين النصوص الشرعية والتطبيقات والفهم البشري لها، والتي يجب عرضها ــ جميعا ــ على النصوص الثابتة بصفة مستمرة ، بما ينفي عنها الإفراط والتفريط في الفهم أو الحركة، ذلك أن المصدر ــ بحكم نصه الثابت المحفوظ يظل إلهيا، يؤمر المكلفون بتدبره مرارا "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"[1].

وبعبارة أخرى فإن النصوص الشرعية المرجعية تظل الأساس الثابت الواجب الرجوع إليه لتأسيس مفاهيم معيارية ونسق قياسية صالحة لضبط الفكرة والنظم والحركة جميعا.

وفي مقابل ما ينفرد به الأساس الديني للشرعية من مزايا وخصائص سلف الإشارة إليها نجد الأساس الوضعي للشرعية ينطوي على كثير من المثالب والمعايب التي تنال من أساس الشرعية وتهدد استقرار النظم وتعوق مسيرة المجتمع وتطوره [2]، كلها تنصرف إلى السمة الأساسية التي يتميز بها ذلك الأساس من تعدد مصادر الشرعية بما يؤثر على وحدتها وتوحيدها وبما يؤدي إلى "تفتيت الشرعية" إن صح هذا التعبير[3].

(أ) فابتداء يفتقد الأساس الوضعي للشرعية وجود مقياس أساسي ثابت.

(ب) وهو على افتراض إمكان التوصل إلى مقياس عام إلا أن هذا المقياس يستند في بنائه إلى ظواهر عارضة ومؤشرات متغيرة تعمي الأمور أكثر مما تبرزها بخصوص طبيعة الظاهرة، موضوع البحث والوقوف على حقيقة أبعادها ومداها والانتهاء إلى

---

(1) **محمد/ ٢٤.**

(2) أنظر في ذلك: د. طه بدوي، "**بحث في النظام السياسي الإسلامي** (ردا على المستشرق الإنجليزي "أرنولد")، ضمن منهاج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ مكتب التربية العربي لدول الخليج ١٩٨٥، ج٢، ص ١١٤.

حيث يؤكد أن مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة يظل بعيدا عن أن يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدني الدولة بنظامها القانوني إلى "الجور"..، ذلك أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق (حيث) حدد له أبعاد "وشرع" ضمانا فعالا إذ ربطه بالنظام القانوني الإسلامي (في تعبيرنا المعاصر) جاعلا من مقاومة الجور حقا (شرعا) للمواطن المسلم فلم يترك الأمر لأجهزة السلطة، فلا تكون خصما وحكما كما هو الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة.

محمد طه بدوي، **الفكر الثوري**، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ١٧ وما بعدها.

د. محمد طه بدوي، **حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي**، طبعة الإسكندرية، ١٩٥٢.

(3) أنظر في الإشارة إلى مسألة تفتيت الشرعية وعلاقة ذلك بمفهوم الصراع الذي يستنبطه مفهوم علم السياسة بالمعنى الغربي، وعلاقة ذلك بسلطة الدولة وسلطات الأمر الواقع وتعددية أفكار الحق، وتنافس السلطات والظاهرة الحزبية.

جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة، د. سليم حداد، بيروت: **المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر**، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ات ص ٨٧ وما بعدها.

القول من ذلك مثلا بتوافر الاستقرار السياسي وتحقق شرعية النظام إذا ما ندرت أو قلت حوادث القلق والاضطرابات والمظاهرات وأعمال العنف[١] فهذه المغالطة تخفي وراءها حقيقة هامة ترتبط بعلاقة السلطة بالمواطنين وما تملكه الأولى من وسائل وأدوات تبدأ من الإعلام الإكراهي وتصل إلى حد الردع الحقيقي المسلح في تشكيل وفرض واقع من الرضا المعيب، وهو يستخدم لتحقيق هذا الرضا الظاهري بوسائل متعددة أهمها:

- تطوير ممارسات النظم الاستبدادية في إطار استخدام أدوات القهر المعنوي بما قد يؤدي إلى إنجاز حالة ظاهرية من حالات الاستقرار السياسي.
- قيام النظام في إطار ممارسات متعددة بتشكيل حالة من حالات الرضا الظاهري القائم على أساس تحكمه في مؤسسات القوة فضلا عن مؤسسات التنشئة التي يسيطر عليها.
- استخدام النظام مجموعة من الممارسات الخارجية المفتعلة في إطار خلق حالة من حالات التعبئة على المستوى القومي ، بما يسمى هذه الحالة "بالإجماع القومي" في مواجهة عدو خارجي موهوم.
- محاولات خلق التعبئة لدى الجماهير من خلال مخاطبة الغرائز البشرية مثل النعرات القومية والاستعلاء العنصري وذلك لإحداث حالة من حالات الطاعة والاستقرار الداخلي (مثال ذلك تعامل النظام الهتلري بمقولة الجنس الآري مع مواطنيه).

وكل ذلك لا بد أن يترك دلالاته في التحفظ على ذلك التعميم أو العلاقة المتلازمة والمفترضة التي تصل إلى حد مرادفة الاستقرار السياسي باكتساب أقصى درجات الشرعية. ولا يبرر هذا الافتراض الخاطئ من أن الشرعية تتأسس على قاعدة من مفهوم "الرضا" والذي يعبر بدوره عن علاقة نفسية بين المواطن والسلطة تستعصي على القياس، ووفق هذا الرأي ــ وفي محاولته لتخطي هذه العقبة المنهاجية ــ والتعويل على فكرة المؤشرات كأداة منهاجية قادرة على قياس درجة الشرعية ــ يتلازم كل من مفهوم الشرعية والاستقرار السياسي من خلال مؤشرات الأخير، وهو أمر يتخطى الطريق المنهجي في ضرورة ضبط هذه المفاهيم ذاتها لا القيام بافتراضات لم يقم عليها دليل قاطع.

كذلك فإن التحفظ يرد على قياس أداء النظام وفاعليته بمقدار ما يحققه من إنجازات على صعيد المؤشرات المادية الملموسة، بل يقتضي الأمر التعمق في تحليل طبيعة المشكلة وأبعادها وتبين كيفية اقتراب النظام الحاكم منها والحلول التي يطرحها لمواجهتها[٢].

---

[١] أنظر في هذا الاقتران: حسين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية..، **مرجع سابق**، ص ٢٩٥ وما بعدها.

أنظر في مفهوم الاستقرار السياسي وعدم الاتفاق بين المفكرين على تعريف له.

نيفين مسعد، **الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٨٧، ص ص٤٢-٤٤.

إكرام بدر الدين، **ظاهرة الاستقرار السياسي في مصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١ أنظر الفصل النظري في مفهوم الاستقرار السياسي.

جلال معوض، ظاهرة الاستقرار السياسي وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية في الدول النامية، الكويت: مجلة **العلوم الاجتماعية**، مارس ١٩٨٣، ص ١٣٤ وما بعدها.

[٢] تجدر الإشارة إلى أن التوجه الذي يربط بين الإنجاز والشرعية في إطار بعض الرؤى الغربي يجب التحفظ عليه بالاستناد لنموذج عمر بن الخطاب في عام الرمادة، الذي يجعل من التصرف في وقت الأزمة أو المحنة الأساس في عملية الشرعية.. ومن هنا كانت الرؤية الإسلامية مؤكدة على السمع والطاعة في المنشط والمكره والعسر واليسر و إلا أن هذه الطاعة المرتبطة وجودا وعدما على الحركة الشرعية للنظام في الحالين (العسر واليسر) وهو ما حدا بالخليفة عمر بن الخطاب (ر) أن يتخذ =

وكذلـــك يعيـــب الأساس الوضعي للشرعية ما يترتب على الأخذ به من ازدواجية أساسها تعـــدد وتـــنوع مصادر الشرعية وجوهرها، وقصور المفهوم عن صفة العموم والشمول ، على خلاف الأساس الديني ــ الإسلامي للشرعية الجامع لهذه الصفات.

فتـــتحفظ الـــرؤية الإســـلامية على النظر الجزئي لمفهوم الشرعية من حيث تناوله للواقع، وذلـــك بدراســـة فكرة جزئية مثل شرعية السلطة فحسب وبمعزل عن المستويات الأخرى للشـــرعية فمـــثل هذه الدراسات التي لا ترى بأسا من أن تتوفر على دراسة جزئية للواقع تســـقط بذلـــك حقيقة التفاعل لاعتبارات دراسية على حد ادعائها، وهو أمر قد يؤدي إلى تشـــويه المفهـــوم مـــن ناحية وقصور عملية دراسة الواقع وتحليله من ناحية ثانية وإخفاق عملية التقويم المبنية على تلك الأحكام والتعميمات القاصرة من ناحية ثالثة.

وينطـــبق ذات الأمـــر على الفصل بين ما يسمى "الشرعية القانونية" و "الشرعية السياسية" بدعوى إمكان الدراسة الجزئية لكل منهما دون اعتبار كل منهما جزءا من كل.

بيـــنما الـــرؤية الإســـلامية ، ترفض تلك التجزئة لها على مستوى التنظير وتحليل الواقع، حيـــث يشكل النسق القياسي للشرعية كلا متكاملا متساندا ومتفاعلا ، لا يستعير أية جزئية من جزئات أيديولوجية وضعية، وهي إن تشابهت مع بعض هذه الجزئيات فرادي فهو من قبيل المصادفة لا التوافق، ذلك أن الرؤية الإسلامية لمفهوم الشرعية يجب أن تتسق ــ بل تحتوي ــ كل المفردات العقائدية اليقينية في الإسلام.

وهـــذه الـــرؤية بمـــا تتصف به من شمول تجعل من شرعية السلطة ، وشرعية العالم بل وشـــرعية الـــرعية عمليات تتكامل في نسق واحد يشكل نسق الشرغية، كما أنها من خلال التأســـيس الديـــني للشرعية تعتبر ــ إن أمكن التمييز ــ الشرعية السياسية أو القانونية أو غيرها منضوية في وحدة داخل مفهوم الشرعية الدينية ــ الإسلامية.

بـــل إن شـــمول مفهـــوم الشرعية في الرؤية الإسلامية يجعل من مسالك الشرعية وبنائها ليســـت مـــنفردة أو مجـــزأة بفعل استقائها من الواقع ومحاكاتها له، إلا أن المفهوم القياسي يوظـــف هذه المسالك في إطار الرابطة الإيمانية السياسية فتتحد في المبدأ أو التأسيس كما تـــتوحد في المقاصد، وتتوسل بمجموعة من الوسائل ــ على تنوعها وبشرط شرعيتها ــ لتكريس عناصر المثالية الإسلامية وتجسيدها في الزمان والمكان[1].

=مجموعة من الإجراءات الهامة التي تؤكد شرعية النظام مثل تحمله الغرم مثل الرعية سواء بسواء، وأمر الأغنياء بمد الموائد والتوقيف لحد السرقة.

أنظـــر في هذا: صلاح أبو إسماعيل: **الجوانب الاجتماعية في حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر**، ضمن عمر : نظرة عصرية جديدة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٨ ، ص ص ٦٧-٧٢.

ومـــن المؤكد أن النظم في الواقع العربي المعاصر لا تعدم حجة في تبرير إخفاقها في شرعية الإنجاز المنوه عنها، رغم أنها قد تستند لها في الابتداء، وذلك تارة بالظروف الاقتصادية في العالم الخارجي وانتقال هذه الاثار إليها، أو بدعوى الزيادة السكانية التي تلتهم كل إنجاز على حد قول هذه القيادات.

قارن بصدد هذه الرؤية رأي قيم في المشكلة السكانية:

د. رمـــزي زكي، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة، سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ديسمبر ١٩٨٤، ص ص ٥-١٥، ٣٣٥ وما بعدها.

[1] قارن: حسنين توفيق، مشكلة الشرعية ....، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨٧-٤٠٢.

د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية ....، **مرجع سابق**،

Hudson, **Op. cit**, PP. 16-25.

حيث يعرض لمسالك الشرعية المختلفة: (المسلك الأيديولوجي ــ والمسلك المؤسسي ــ والمسلك القيادي).

وعــلى هذا فإن السلطة ــ وفق عناصر فهمها في الفكر الغربي ــ إن كان يجوز أن تمثل مســلكا شخصــيا لبــناء الشرعية، فإن الخلافة لا يجوز فيها ذلك وفق الشروط والوظائف الملقاة على عاتقها، والأمر على هذا النحو إذا ما اعتبرنا مسالك الشرعية الأخرى.

ويرتــبط بشــمول مفهــوم الشرعية وكليته، قضية تعدد مصادر الشرعية وتأثير ذلك على الــرؤية المتكامــلة والكلية للمفهوم، ذلك أن التكامل ومجتمع الأخوة يتسق وحقيقة التصور الكــلي للشرعية الذي ينظم اختلاف التنوع والوظائف ويرفض اختلاف التضاد بينما التعدد النابع من مسألة الصراع وتنازع المصالح، والصراع من أجل السلطة هذا كله في التحليل الأخيــر يــؤدي إلى تفــتيت الشرعية القائمة على أساس من التعدد المستند إلى تصورات الرضــا الــنابع مــن قيمة الصراع التي تحكم العملية السياسية في مجملها، وهذا الصراع ســواء وصف بالسلمية أو بالعنف يظل له تأثيره في عملية تفتيت الشرعية بما ينعكس ذلك على شكل الحركة السياسية والمبادئ التي تنظمها[1].

ومــن ثــم تبدو عملية التفتيت مع التجزيء لقضية الشرعية تتساند في الفهم الوضعي لها، دون أدنى محاولــة لــتحقيق الوحدة والتوحيد في المصدر والمقصد، وهذا التعدد المفضي إلى التفــتيت والــتجزئة والنابع من طبيعة التصور الديمقراطي الغربي ذاته، يخالف تعدد التــنوع فــي الوســائل والــنظم والوظائف والذي يعد في مجمله أدوات للرابطة الإيمانية السياســية فــي حركته بما لا يؤدي إلى التفتيت وذلك بالتأكيد على وحدة المصدر الإلهي ووحدة المقصد المتمثل في التوحيد وتعلق كل حركة بهذا المقصد الأعلى.

٢- إطار الشرعية (الرضا ــ الطاعة):

إذا كــان الرضــا كإطــار للشرعية يمثل قاسما مشتركا بين الأساس الديني ــ الإسلامي والأســاس الوضــعي لهــا إلا أنــه في الأخير ذو طبيعة نفسية تتجاذبها الأهواء وتحددها المصــالح الذاتية، على نحو يجعل التغير والتبدل سمة ملازمة له طبيعة ومضمونا، والأمر عــلى نقيــض ذلــك بالنسبة للرضا كإطار للشرعية الدينية فهو مفهوم ينبني على أصول وقواعــد ثابــتة وواقع ينضبط باعتبار أحكام الله ومراعاة حدوده دونما اعتداد في ذلك أو اعتبار للعوامل والأهواء الشخصية.

ولا شــك أن هذا الاختلاف البين ينسحب على مفهومي الطاعة والولاء من قبل المحكومين للســلطة السياســية، فالطاعــة في إطار الأساس الوضعي للشرعية تتغير بتغير الرضا ــ المــتغير بطبيعــته دائما وأبدا ، على حين تقوم هذه الطاعة في إطار الشرعية الدينية على أساس من اقتراب السلطة أو ابتعادها عن منهج الله[2].

ومــن ثم تتحفظ هذه الرؤية على تعبيرات ــ رغم شيوعها ــ لأنها غير محددة المعنى أو المحــتوى مثل: رضا الشعب، الإرادة الشعبية، روح الجماهير وهي تعي تماما أنها ليست ألفاظا تستخدم من جانب السلطة السياسية في صورة أقرب إلى الشعارات والرموز تجعلها تعــبر عــن رضــا الشعب ــ اغتصابا ــ رغم فورانه وثورته والإرادة الشعبية في غيبها وروح الجماهير وهي تزهقها.

---

[1] أنظر في علاقة الظاهرة الحزبية ــ كما يعرفها الفكر الغربي ــ بعملية التفتيت للشرعية. .
صفي الرحمن المباركفوري، **الأحزاب السياسية في الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٧، ص ص ٣٤-٤١، ٨٣-٨٤.

[2] أنظر في تأصيل مفهم الرضا في سياق الرؤية الإسلامية : د. عد القادر رمزي، **مرجع سابق**، ص ص ١١٨-١٢١، ٢٤٤-٢٤٥

و يتسائل الباحث أخيرا حول إمكانية مساهمة النسق القياسي للشرعية الإسلامية في قضية منهاجية مهمة تتعلق بتصنيف النظم العربية، خاصة أن هناك تعددا في تصنيفات تلك النظم الناجمة عن تعدد المعايير التي تستند إليها تلك التصنيفات ، وهو ما يشكل من وجهة نظر الباحث ــ ميزة إضافية لهذا النسق.

فقه المعلومات وتصنيف النظم العربية في الواقع العربي المعاصر وفق شرعيتها:

لا شك أن تصنيف النظم العربية طبقا لشرعيتها أمر محفوف بالكثير من الصعاب والمشكلات المنهجية والعملية، ومرجع ذلك يعود إلى:

١- عدم توفر الكتابات والبحوث الجادة في هذا الخصوص، واستناد المتوفر منها إلى أصول أجنبية تقوم على مفاهيم غربية مثل: المحافظة ــ الثورية ــ التقليدية ــ التقدمية ــ التحديث ــ الانتقالية، فضلا عن مفهومها الخاص للدين والذي يخالف ــ كما بينا آنفا فهم الرؤية الإسلامية من حيث شمول دائرته ومن ثم تأثيره، وهو أمر أصاب معظم هذه التصنيفات بالقصور حيث لم تقم قبل تبني هذه المعايير الغربية بمراجعته ونقد المفاهيم الأساسية التي تستند إلهيا.

٢- إذا كانت الصعوبة السابقة تتعلق بهيمنة المصادر الغربية والأجنبية على عملية تصنيف النظم العربية على وجه الخصوص فإن هذه الصعوبة تتعلق بعملة التصنيف ذاتها كعملة منهاجية حيث تعتبر من العمليات المنهاجية المركبة التي تشتمل على مجموعة من المعايير المتداخلة، وهذه العملية إذ تجد صعوبتها في طبيعتها إلا أن تعلقها بمفهوم الشرعية وما يتسم به من صفات الشمول والتعقيد يضيف إليها التصنيف صعوبات أخرى تسهم في تعقيدها.

٣- وأخيرا يأتي في هذا الصدد ما تتميز به المعلومات المتاحة حول شرعية النظم العربية خاصة، من كونها مادة متحيزة تقدم في معظمها من قبل السلطات السياسية الحاكمة بحيث تعد في الغالب الأعم تبرير الشرعية وحركة النظم العربية أكثر من كونها إطار فكريا يمكن من خلاله الحكم على شرعية هذه النظم وتقويمها ومن ثم ينبع هذا التحيز المبدئي من عناصر ثلاثة:

(أ) غياب الكثير من المعلومات الهامة التي تسهم في عملية التحليل والتصنيف للنظم العربية بصدد مسألة الشرعية، خاصة مع الأخذ في الاعتبار ذلك الشمول والتفاعل بين جوانب مفهوم الشرعية.

(ب) التحكم في المعلومات من جانب النظم الحاكمة خاصة تلك التي تعين على فهم شرعية هذه النظم، إذ من المنطقي ألا تقدم هذه النظم شهادة إدانتها.

(ج) مدى مصداقية المعلومات المتاحة فيها يتعلق بالعملية السياسية داخل النظم العربية خاصة حينما تستقي من مصادر مباشرة أو غير مباشرة صادرة عن تلك النظم ذاتها.

بل يمكن القول أن الحالة التي تتواجد عليها هذه المعلومات تعتبر أحد مظاهر الأزمة المتعلقة بقضية الشرعية خاصة على مستوى النخب الحاكمة.

وفي هذا الإطار فإن القيام بعملية التصنيف ــ بحيث يمكن التغلب على تلك الصعوبات النسبية ــ لا يعني القيام بها على نحو أكمل وأمثل، إذ يشكل غياب المصدر الموثق والموثوق به للمعلومات ــ إلى حد ما ــ أكثر هذه الصعوبات تأثيرا على عملية التصنيف، ومن ثم فإن القيام بها إنما يدخل في إطار الممكن والمتاح من هذه المعلومات سواء على مستوى تأسيس الشرعية من خلال الوثائق الأساسية للنظام السياسي ، أو على

مســـتوى تنصـــيب الســـلطة وعملية إسنادها من خلال طرق توليها المختلفة وأخيرا على مســـتوى الحـــركة ومـــدى اتساقها مع عناصر ومقاصد الشرعية الإسلامية وهذا المستوى الأخيـــر تعتبر المعلومات فيه نادرة إلى حد كبير ومتناقضة، كما أن كثيرا من التصنيفات المـــتاحة للـــنظم العربية[1] وفق حقيقة الشرعية لا تتخطى تلك الصعوبات ولا تتميز بالدقة المطـــلوبة، ذلـــك أنـــه لـــم يعد يكفي القول بالنظم ذات المسلك الشخصي أو الأيديولوجي العقـــائدي، دون أدنى محاولـــة تذكر لإعادة النظر في محتوى ما هو ملكي أو جمهوري، بحيث تظل النظم الجمهورية وفق وسائل إسناد السلطة تتبع أساليب هي أقرب إلى الوراثة ــ إن لـــم تكـــن بحذافيـــرها ــ فإنهـــا تـــتفق معها جوهرا وكذلك مضمون ما هو تقليدي ومحافظ، وما هو ثوري وتقدمي، وفضلا على ذلك فإن الخطوط الفاصلة بين هذه النظم قد تلاشت في أشكال وأنماط التحالفات السياسية المصلحية والممارسة على مستوى الأقوال لا مســـتوى الحركة السياسية الراسخة الدائمة، أما التقسيم وفقا لمعيار الحزب فإنه بدوره ليس بأحســـن حال من المعايير السابقة، حيث أن الممارسة صارت لا تختلف كثيرا في الحزب الواحـــد أو نظـــام يـــأخذ بالتعدد الحزبي أو حتى نظام بلا أحزاب، كما أن التصنيف وفق المســـالك، لا يعـــبر عـــن حقيقـــة الأمر بحيث تظل النظم وفق ممارستها شخصية ووفق ادعاءاتهـــا عقائديـــة ذات أيديولوجية واضحة، كل ذلك وغيره يجعل إعادة النظر في هذه التصـــنيفات ــ التي لا تؤصل معاييرها ــ عملية ضرورية[2]، وإن تأسيس الشرعية فضلا عن معاييرها الأساسية وتدرجاتها وتميزاتها يشكل خطوة حيوية وضرورية في هذا المقام، فالـــنظم العربية وفق هذا التأسيس تقع جميعها ــ إلا فيما ندر ــ في إطار الحقبة العلمانية وتعيش واقع الاستبدال، وهي جميعها تقع في مفترق طريق بصدد بناء الشرعية وإضفائها أو اســـتكمالها غيـــر أن ذلـــك لا يمنع من تصنيفها وفق قواعد أساسية تحكم عملية التدرج بحيـــث تقع بعضها قريبة من المنطقة الأساسية لفقدان الشرعية بينما تقع أخرى قريبة من نقطة اكتمال الشرعية مع بعدها النسبي عنها.

---

[1] أنظر في مختلف هذه التصنيفات:

Hudson, **Op, cit**, PP, 27-30.

د. منى أبو الفضل، المدخل المنهجي ...، **مرجع سابق**، ص ٦٢.

د. سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية، **مرجع سابق**، ص ٤ وما بعدها.

[2] يؤكد على ذلك تحفظ د. أحمد كمال أبو المجد على التصنيفات المختلفة، ويستند تحفظه على دعامتين:

الأولى: تتعـــلق بقيمتها الحقيقية، إذ أن هذه التقسيمات ليست أكثر من تقسيمات لفظية لا تعبر عن الحقيقة السياسية القائمة، فأكثر الأنظمـــة الجمهوريـــة في الوطن العربي هي في حقيقتها أنظمة فردية مطلقة ... والحاكم يضمن فيها استمرار حكمه حتى نهاية حياته كما يملك من الناحية السياسية والدستورية أن يختار خليفته ما لم تعصف بهذا الاختيار حقائق سياسية تتعلق بموازين القوى عند موته... وهي حقائق يمكن أن يقوم مثلها تماما في ظل الأنظمة الملكية والوراثية.. وما قيل في هذا يقال عن واحدية الحزب وتعدد الأحزاب تعددا ظاهريا، وتضع مقاليد الأمر كله بين يديه وبذلك لا تكون التعددية إلا شكلا مفرغا من مضمونه..

الثانية: تتعلق بالأساس الذي يعتمد لتقسيم أنظمة الحكم إلى تقدمية ومحافظة .. وهذا التصنيف في المصطلح الجاري والمتعارف عليه سياسيا هو تصنيف لتوجهات الأنظمة.. وليس تصنيفا لنظام الحكم نفسه.. وبالأحرى شرعيته.

أنظر في ذلك: د. أحمد كمال أبو المجد، تعقيب على دراسة "أنظمة الحكم في الوطن العربي" ضمن "**ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ليماسول ــ قبرص ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣، ص٢.

قـــارن د. يـــحيى الجمل، أنظمة الحكم في الوطن العربي، د. يحيى الجمل، **الأنظمة السياسية المعاصرة**، القاهرة: بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦، ص ص ٢٥٧ - ٢٥٨ (الفصل الخاص بـــ العالم الثالث في مواجهة الأنظمة السياسية المتعددة).

أنظر النموذج الذي قدمه جيلنر على أساس مجموعة من المعايير وإن كان يرد عليه كثير من التحفظات، والتي تعتمد مفاهيم مثل التقليدية ، والمحافظ وغيرها كمعاني غربية بما يؤثر جملة على التصنيف خاصة بصدد الشرعية:

Ernest Gellner, **Muslim Society**, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, PP. 68-73.

الفصل السابع

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
والواقع العربي المعاصر

يتكامل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع مبدأ الشرعية باعتبارهما أهم المبادئ النظامية التي تحكم حركة الرابطة الإيمانية السياسية مانعة لها من أن تتحول إلى علاقة فرعونية سياسية تقوم على الاستبداد والخروج عن حد العدل.

وهو شأنه شأن الشرعية يرتبط بحركة عناصر الرابطة الإيمانية السياسية سواء كانت الخلافة (الوظيفة العقيدية والحضارية والدعوة) أو العلماء وأهل الحل والعقد (رقابة السلطة ـ النصح والتقويم ـ الدعوى) أو الرعية (البيعة العامة ـ النصح ـ حماية حقوقها والقيام بواجباتها بما يرتبط بالشرع).

ويتمثل مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في الاستجابة إلى تكاليف الشرع تحقيقا للمثالية الإسلامية ـ وحراسة الشرعية في شمولها لكل حركة في الأمة الإسلامية.

وإذا كان هذا المفهوم يترك آثاره على وجهة المشاركة وطبيعتها وحقيقتها ومقصدها فإن له من الدلالات النظامية الهامة التي تترك أهم آثارها على الحركة والممارسة السياسية.

ومن ثم يقدم هذا المبدأ نسقا قياسيا هاما يمكن استخدامه كأداة منهاجية في تحليل وتفسير وتقويم الواقع العربي المعاصر، يقوم المفهوم الوضعي والغربي للمشاركة ويظهر معايبه بينما يحقق للحركة السياسية أقصى فاعليتها في الواقع ضبطا وتقويما وتغييرا.

وعلى هذا يتناول هذا الفصل كسابقه مبحثين، يتوفر الأول على تأصيل نسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما يحاول الثاني استخدام هذا النسق في دراسة وتناول الواقع العربي المعاصر بما يعنيه ذلك من مبادئ منهاجية يجب التأكيد عليها عند دراسة هذا الواقع.

المبحث الأول
مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
(النسق القياسي للمشاركة في الرؤية الإسلامية)

في إطار فهم النسق القياسي لقضية المشاركة، تعد دراسة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بديلا أصيلا للتصور الغربي للمشاركة السياسية بما يعني محاولة طرحه بشكل معاصر منضبط ينطلق من قواعد التميز والخصوصية، وبما يؤكد على علاقة الاتساق والانسجام بين مستويات الفكر والنظام والحركة، وكذلك الطبيعة الأخلاقية للمفاهيم الإسلامية ذات الدلالات السياسية، فمفهوم "المعروف" و "المنكر" إنما يشكل تعبيرا عن جوهر الأساس القيمي لعملية التغيير سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة أو الأمة، وذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤكد كعهد المفاهيم الإسلامية السياسية على شمول المفهوم لكافة أنماط الحركة، فكما أنه واجب على الفرد، فهو واجب على الجماعة أن تمارسه، وهو بكونه التزاما سياسيا بالأساس في أحد جوانبه، إلا أن تساند كافة جوانبه الأخرى الاجتماعية والفكرية وشموله للحركة الحضارية في مجملها، وهو باعتباره التزاما سياسيا بالحركة داخل الأمة وحركة للمشاركة الفعالة في إرساء شرع الله تطبيقا، إنما يشتمل على مجموعة من الضمانات وكذلك الشروط والمقتضيات، وعلى الفرد فضلا عن الجماعة أن يمارسه كلا منهما في إطار تلك الضمانات أو بعبارة أدق في إطار القواعد والشروط النظامية.

وهذه القواعد والشروط النظامية تحقق لهذا النسق وذلك المفهوم قياسيته فضلا عن أهم صفاته في الضبط المنهجي بدرجة عالية سواء في التنظير أو الحركة وبما يمنع أي محاولة للإفراط أو التفريط أو التحايل على المفهوم وتزييفه في الفهم بما يؤثر على الحركة جملة، وذلك أن البعض قد جعل من الاستثناء للقيام به أساسا وتعميما يقعد الاستثناء في إطار التأويل لمثل القواعد النظامية بصورة معينة تتيح الانفلات من الاضطلاع بهذه المهمة.

كل تلك الإشارات تحقق لهذا النسق القياسي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وظيفته الأساسية كمدخل منهجي قادر على : تقديم النقد للمفهوم الغربي، وتقديم التفسير والتحليل والتقويم لواقع الحركة السياسية خاصة في إطار الواقع العربي، ولبناء هذا النسق القياسي ودراسته كمفهوم إسلامي يتناول الباحث الدلالات اللغوية، وتأسيس المفهوم استنادا إلى الأصول الإسلامية، وبيان معاني المصطلح وتساندها، وإبراز تميز المفهوم وترابطه مع مجموعة من المفاهيم الأخرى التي تشكل وحدة النسق القياسي في إطار منظومة من المفاهيم تتداعى وتتساند، فضلا عن تنقيته مما قد يختلط به.

أولا: تحليل المفهوم لمفرداته اللغوية التي يتكون منها يعني دراسة الدلالات اللغوية لألفاظ مثل: الأمر والنهي ـ والمعروف والمنكر ، ثم بيان المعنى المضاف باقتران الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتساندهما في اصطلاح واحد "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1].

---

[1] فالأمر لغة أسرة، وأتمر الأمر أي إمتثله، .. والإئتمار والاستئمار المشورة ... قال تعالى "وأْتَمِرُوا بيْنَكُمْ بمعْرُوف" **(الطلاق/٦)**. أي ليأمر بعضكم بعضا بالمعروف.=

و للأمـــر بالمعـــروف والنهي عن المنكر تعريفات لدى الفقهاء، وهي في مجملها تنصرف إلى أن الأمـــر بالمعـــروف هـــو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقا لشريعة الإسلام، والـــنهي عـــن المـــنكر هـــو الـــنهي عـــن كل ما ينبغي اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة[1].

وتـــناول هـــذا المصـــطلح يقتضـــي التعرف على الرؤية الإسلامية لهذا المفهوم ، فالأمر بالمعـــروف والـــنهي عـــن المـــنكر من مصطلحات القرآن والسنة، والمهمة التي أراد الله ســـبحانه وتعـــالى أن يضطلع بأعبائها رسله والمؤمنون به، قد عبر عنهما القرآن والسنة بمصطلحات كثيرة مثل:

الدعـــوة إلى الله ــ والإنذار ــ والتبشير ــ والشهادة على الناس ــ والإصلاح والنصح ــ والـــتذكير والتبليغ ــ والجهاد في سبيل الله ــ وإظهار الدين وإقامة الدين وإعلاء كلمة الله والتواصي بالحق والتعاون على البر ... وغير ذلك[2].

غيـــر أن شـــمول هـــذا المفهـــوم مع التأكيد على ارتباطه بتلك المفاهيم السالفة يجعل من مصطلح "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أكثرها دلالة على عملية المشاركة بوصفها وخصوصـــيتها الإســـلامية، وإن تميز بالفرق اليسير بينه وبينها حيث يبرز كلا منها جانبا معينا من جوانب هذه المهمة، ومنها ما هو ضيق محدود ومنها ما هو واسع شامل، ولكنها جميعا مع ذلك تشير إلى حقيقة واحدة وتعبر عن غاية واحدة ومقصد أساسي يتمركز حول "قيمة التوحيد".

ومـــن ثـــم فإن تفهم "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ييسر إدراك المهمة الكبرى التي اســـتخدم لهـــا القـــرآن هـــذه الـــتعابير المختلفة بحسب ما يقتضيه موطن الخطاب وحال المخاطب[3].

ومـــن هـــنا فإن مجموعة المصطلحات هذه إنما تشكل بعدا معينا في فهم الأمر بالمعروف والـــنهي عن المنكر، وهو ما يؤكد فضلا عن تميز المصطلحات الإسلامية في الدلالة على مدلولاتهـــا ودقـــتها في التعبير عن ذلك: فإنها تبين من ناحية أخرى غنى مثل هذه المفاهيم الإســـلامية مـــن حيث تساندها في منظومة أساسية واحدة ترتبط بمنظومة عقدية تشكل لها إطـــار التأســـيس وكذلك قدرتها على التعبير حيال مواقف متجددة ومعاصرة، بما يؤكد أن الـــباحث في منظومة المفاهيم الإسلامية الأساسية التي تتعلق بمجمل الحركة في الحياة في

--أنظر المعاجم اللغوية السابقة: مادة: أمر.

والـــنهي لغة ضد الأمر ونهاه عن كذا ينهاه نهيا وانتهى عنه وتناهي أي كف، وتناهوا عن المنكر أي نهى بعضهم بعضا، ويقال أنه لأمور بالمعروف "نهو" عن المنكر على فعول. والنهى هي العقول لأنها تنهى عن القبيح والإنهاء الإبلاغ **المرجع السابق**، مادة: نهى.

والمعروف لغة ضد المنكر، قال أولاه عرفا أي معروفا، وقيل أرسلت بالعرف أي بالمعروف.. والعريف والعارف بمعنى العليم والعالم، والعريف أيضا النقيب وهو دون الرئيس.

الـــتعريف .. الإعـــلام ، والتعريف إنشاد الضالة، والاعتراف بالذنب الإقرار به، وتعارف القوم عرف بعضهم بعضا، **المرجع السابق**، مادة : عرف.

والمنكر لغة واحد المناكير، النكير والإنكار تغيير المنكر، والنكر بالمنكر، ومنه قوله تعالى "لقد جئت شيئا نكرا" والإنكار الجحود. **المرجع السابق**، مادة : نكر.

[1] د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي في الدولة الإسلامية، **مرجع سابق**،ص ١٦٦.

[2] أنظر في هذه المصطلحات ورودها في الآيات القرآنية بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

[3] جلال العمري، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تعريب، محمد أجمل وأيوب الإصلاحي، الكويت، شركة الشعاع للنشر، ١٩٨٠، ص ٦٥ وما بعدها.

عمومهــا وفي جانبها السياسي على وجه الخصوص، أمر له أهميته في إطار مهمة كبرى تتعلق بالعموم "بإسلامية علم السياسة".

وقد ورد ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النــبوية بمــا يعكس اهتمام الأصول به اهتماما بالغا باعتباره أظهر صفات المؤمن وأبرز ســماتهم، وهــو الوســيلة لقوتهم الاجتماعية بل محدد للحركة في إطار الرابطة الإيمانية السياسية والغفلة عنه أو التهاون فيه ييسر نمو عناصر العلاقة الفرعونية السياسية ويكرس مجتمع التمزق والتشتت والضعف والانحدار[1].

وهــذه النصــوص القرآنية والنبوية في مجملها تمثل مصادر التأسيس والتنظير الإسلامي للنســق القياسي حيث أن بعضها يلقي ضوءا على جوانب عدة، فتدل آية واحدة مثلا على وجوبه وكيفيته وتشير إلى شموله وسعته كما تبين حدوده وشروطه ومقتضياته.

والمدخــل الأساسي للفهم الإسلامي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتأسس على هذه الآية : "وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ"[2].

ذلك أن المهمة الملقاة على عاتق الأمة الإسلامية عبرت عنه الآية بمصطلحين:

أحدهمــا: الدعوة إلى الخير والآخر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم الدعوة إلى الخيــر والحــق يشــكل بذلك فهما ضابطا لمفهوم "المعروف" و "المنكر" من حيث لا يحددهمــا بشــر وفق الهوى والرغبة ولكنهما أمران مرتبطان بالوصول إلى الخير والحق وتحقيق المصلحة ، ودفع المفسدة كل ذلك في ضوء اعتبار الشرع.

كمــا أن الدعــوة إلى الخير تعني ضمن ما تعني الشمول والاستمرارية فالاستمرارية من ناحيــة تدل عليها من خلال مضارعة الفعل ومحل الجملة باعتبارها صفة، أما الشمول من ناحيــة أخرى فيدل عليه مجمل الدعوة إلى الخير التي لا تعني الدعوة إلا جزء من أجزاء الدين، وأن الأمة الإسلامية تتخلى عن واجبها ما دامت لا تنهض بالدعوة إلى الدين بأسره حيــث أنهــا لــم تكــلف الخيــر الجزئي، فالخير في المفهوم الإسلامي مرادف للشريعة فتســتوعب نظــام العقائد والأعمال بكليته، وفي ضوء هذا الفهم الشامل فإن هذا هو الخير المأمورة الأمة الإسلامية بدعوة الناس إليه.

ومعــنى الأمــر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرآن، يتسع ليشمل كافة الجهود التي تــبذل لــتجديد أثــر الدين و إقامته وإقامة أوده، وكلمتي المعروف والمنكر تحملان معاني واسعة جدا يدخل فيها العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات كلها.

وفــي هــذا الإطــار فــإن المــنكر والمعــروف ليسا من المصطلحات الخلقية وإنما هما مصــطلحان شرعيان وكلاهما تعبير جامع عما يطالب به دين الله تعالى وشريعته مجموع المكــلفين، فكــل مــا يأمرنا به دين الله ويهدينا إليه من العقائد والأفكار والمفاهيم وأصول العــبادات وحياد الأخلاق وقواعد السياسة والحركة الحضارية في العمران هو المعروف، وكل ما ينهانا عنه من ذلك هو المنكر وأمرت الأمة بالأمر بالأول والنهي عن الثاني، ذلك أن كــلمة المعروف تتضمن معنى المعرفة والاستحسان كما أن المنكر يحمل معنى الإنكار

---

[1] أنظر في أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قرآنا وسنة وإجماعا: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي في الدولة الإسلامية، **مرجع سابق**، ص ص ١٦٦-١٧٦.

[2] **آل عمران/ ١٠٤**

والاستهجان ولكن لا يعني ذلك أن ما يألفه الفرد ويعرفه أو العمل الذي كان متعارفا محبوبا لدى جماعة هو المعروف شرعا، وما يجهله فرد أو جماعة أو يستنكره هو المنكر، لأن للمعروف والمنكر في التعبير القرآني مدلولا خاصا إذا حلل علم أن المعروف ما تعرفه الشريعة الإسلامية الإلهية وتستحسنه عقيدة كانت أو عملا، كما أن المنكر ما تنكره الشريعة الإلهية وتستهجنه[1].

ومن هذا فإن "...أصل المعروف كل ما كان معروفا ففعله.. مستحسن غير مستقبح في أهل الإيمان بالله وإنما سميت طاعة الله معروفا لأنها مما يعرفه أهل الإيمان ولا يستنكرون فعله، واصل المنكر ما أنكره الله ورأوه قبيحا فعله ولذلك سميت معصية الله منكرا لأن أهل الإيمان يستنكرون فعلها ويستعظمون ركوبها"[2]. وأما ما يثيره اقتران الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الاصطلاح الإسلامي فهو ما قد يعبر عن ذلك من أنه لا فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأصل، فالحق أن الأمر بالمعروف هو النهي عن المنكر والنهي عن المنكر هو الأمر بالمعروف ولكن إذا أمعنت النظر في كلمات المصطلحين لاح ذلك الفرق بينهما، وذلك باعتبار أن كل مأمور به يتضمن نهيا عن ضده وكل منهي عنه يتضمن إباحة لضده وكأنهما مسألة عقلية.

والتعبير عن هذا الفارق يكمن في تكييف طبيعة كل منها، فالأمر بالمعروف عمل إيجابي والنهي عن المنكر عمل سلبي، فالنصح للمسلمين وتعليمهم وإصلاحهم و إرشادهم إلى مهام الدين ومساعدتهم في المأزق وغيره من الأمر بالمعروف، أما النهي عن المنكر فهو السعي لتجنيب المسلمين ما يضرهم في الدنيا والآخرة في العقائد والأعمال، وفي إطار الربط بين هذا الاصطلاح ومدخل المصلحة الشرعية حيث يتقرر فيه " أن دفع المضرة يتقدم جلب المنفعة" وهو ما يجعل النهي عن المنكر مقدما على الأمر بالمعروف، فالأولى دفع المضرة أو بمعنى آخر "المنكر".

ومجمل البيان في هذا الأمر أن "المعروف" و "المنكر" لفظان عامان كما هو المتبادر، يتناول أولهما كل ما هو متعارف على أنه صالح وخير و نافع من أخلاق وعادات وأعمال تعود فائدتها وبركتها على الأفراد والمجموع معها، وليس فيه حيف ولا بغي ولا إفراط ولا تفريط، ويتناول ثانيهما كل ما هو متعارف على أنه شر وضار و سيئ من أخلاق وعادات يعود وبالها وضررها على الأفراد والمجموع معا ويكون فيها حيف وبغي وإفراط وتفريط[3].

ولقد جاء تعبير المعروف في آيات عديدة ينطوي فيها هذا المعنى "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ"[4]، "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ"[5]، "وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ"[6].

---

[1] وفي هذا يقول الراغب الأصفهاني: المعروف اسم كل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه والمنكر ما ينكر بهما، والمنكر كل فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه أو تتوقف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم بقبحه الشريعة.

الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د .ت ، ص ص ٣٣١-٣٣٢، ص ٥٠٥. جلال الدين العمري، **مرجع سابق**، ص ١٨٤.

[2] القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: ١٩٦٥، ص ٧٤٤.

[3] أنظر في هذا: **المرجع السابق**، ص ص ٧٤٤-٧٤٥.

[4] **البقرة**/ ١٧٨.

[5] **البقرة**/ ٢٣٤.

[6] **الممتحنة**/ ١٢.

وطــبيعي أن هذا التأييد القرآني لعمومية "المعروف" يشمل عمومية المنكر أيضا وليس من ريــب في إقرار الحق والعدل والاختيار (كمعروف) يقابله الشر والظلم والاستبداد والهوى (كمــنكر) وأن إقامة السلطان العادل المتقيد بالشرع نصا وروحا ومقاومة السلطان الجائر المستبد المتبع هواه مما يدخل في المفهوم العام للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن الأمــر بالمعــروف والــنهي عــن المــنكر يكمن بالأساس في تحقيق حالة من الوعي الجمــاعي بالمثالية الإسلامية والتي تؤكد المسؤولية الجماعية والتضامنية ويحقق ذلك في أقصى كمالاته قمة الالتزام الاجتماعي والسياسي في الأمة الإسلامية[1].

ويعــبر عــن هذه الرؤية وحقيقتها ما يؤكده مالك بن نبي ".. فعندما يكون الشاهد حاضرا يمكن لحضوره فحسب أن يغير من سير الأحداث وأن يجنب الوقوع في المحظور، وعلى هــذا فــإن رســالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحظة الوقائع ولكن في تبديل مجــرى الأحداث بردها إلى اتجاه الخير ما استطاع إلى ذلك سبيلا: "من رأى منكم منكرا فــليغره بيــده فــإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2]. فهذا الحديــث يضبط درجات الشهادة الثلاث، والدرجة الثالثة تمثل الحضور المحض من غير تأثيــر مشاهد على الأحداث، وحتى في هذه الدرجة التي يصفها الحديث بأضعف الإيمان "ليــس حضور المسلم بالسلبية المحضة" ففي تثبيت الوقائع الباطن يوجد الدليل الكافي على حضــور المســلم فــي عالم الآخرين ليس فحسب بل في دائرة مصالحه ومشاكله الذاتية كمواطن وكعقيدي ويكون في الدوائر الأخرى كمجرد إنسان[3].

ثانيا: الوجوب : المحددات والدلالات النظامية:

إن فكــرة الوجوب كفكرة فقهية داخلة في إطار علم الفقه وأصوله، لها العدد من الدلالات السياسية والنظامية في إطار فهم فكرة المشاركة خاصة في المصطلحات الإسلامية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"

ذلــك أنــه " لا خــلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا ما يحكى عن شرذمة من الإمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتدادا"[4].

فالوجوب مقرر لا مرية فيه يعلم ذلك سمعا وعقلا، والاختلاف في قضية هل يعلم عقلا أو لا يعــلم إلا ســمعا غير معتبر في هذا الصدد في ضوء أن صريح المنقول يوافق صحيح المعقــول[5]، غيــر أن الــنقطة الجوهرية التي يجب دراستها هي قضية "فرض الكفاية" و "فرض العين" خاصة أن تكييف أمور على أنها من قبيل الفرض على الكفاية قد اتخذت في أحــوال كــثيرة مخرجا لعدم القيام بهذه المهمة الملقاة على عاتق الأمة والتهاون في حقوق الله وحــدوده، ذلــك أنه نتيجة لتفسير فرض الكفاية بصورة تضيق منه أو تجعله أدنى في

---

(1) أنظــر فــي تفصيل ذلك: محمد عزة دروزة، **الدستور القرآني في شؤون الحياة**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٦، ص ص ٣٧١-٣٧٢.

عبد اللطيف السبكي، المعروف والمنكر في نظم القرآن، **منبر الإسلام** العدد (٢) السنة (٢٠) صفر ١٣٨٢هـ يوليو ١٩٦٢م، ص ص ٤٦-٤٩.

(2) رواه مسلم، أنظر شرحة فيه: النووي ، صحيح مسلم بشرح النووي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢-٢٦.

(3) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٧-١٠٨.

(4) أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٣-١٤٤.

(5) أنظر في ذلك: **المرجع السابق**، ص ص ٧٤١-٧٤٢.

الرتــبة والدرجة قد حدا بالمسلمين إلى اتخاذ هذا التفسير مسوغا وتبريرا لقعودهم عن هذا الواجب أو القيام به وبوسائله فكان ذلك تفريطا تحت مفهوم "فرض الكفاية".

ومــن ثم تصير إعادة النظر في فهم فرض الكفاية فهما صحيحا بطرح يجد له من الأسانيد الفقهيــة لــدى نخبة من الفقهاء هو أمر هام، وفي إطار هذه التفسير التجديدي ربما يصير الاخــتلاف فــي تكييــف "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أهو فرض على الكفاية أم فــرض عيــن بعد إجماع من الأمة على فرضيته ووجوبه يجعل هذا الاختلاف منتفيا في إطار الفهم السليم لفرضيته على الكفاية.

وتــبين الفرق بينهما يشير إليه ابن بدران الحنبلي "ففرض الكفاية وفرض العين مشتركان في التعبير والمصلحة والفرق بينهما أن المقصود في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضــمنها فــي أي شخص حصلت كان هو المطلوب وفرض العين تعتبر الأعيان بفعله"[(1)] ويوضــح هــذا القول الشيخ عبد العلي الأنصاري بقول قاطع في بيانه واضح الدلالة "فإذا حصــل المقصــود ولا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فإنه وجب لإعلاء كلمة الله تعالى فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الوجوب"[(2)].

فــالمحك الحقيقي في هذه القضية المطروحة: فرضية العين والكفاية وهو ما يؤكده الباحث ــ أن الأســاس فــي فــرض الكفاية لا يكمن بحال في "الكم" أو بعبارة أدق في " المعيار الكمي" وليس كما يقال ــ وفي كل الأحوال ــ من أنه إذا قام فرد واحد بهذا الفرض اكتفي بــه وسقط عن الأمة الوزر وانتفى عنها الإثم، فإذا كان هذا جائز في صلاة الجنازة أو ما شــابهها فــإن الأمــر ليس على هذا النحو في فروض تتعلق بمصالح الأمة جميعا خاصة مصــالح معاشــها فــإن العبرة في فرض الكفاية يكون بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفــع المضــرة وتحقيــق المطلوب والمراد جملة، وعلى هذا فإن معيار القصد والفرض والمصــلحة المعتبرة شرعا تتحكم في الكم، إلى الدرجة التي يتحول فيها فرض الكفاية إلى فــرض عين، وتصبح كفائيته تبرز أكثر ما تبرز في تلك الصفة الجماعية والتضامنية في القيام به أو في الجزاء عليه.

ووفق هذا الفهم فإن استشراء وانتشار المفاسد بصورة تهدد بضياع الدين بما يجعل أمر رفع هذا الخطر لا يقدر عليه الفرد أو الجماعة الصغيرة بحيث لا يكفي أن قامت به فإن الجماعة فــي معظمه ــ وفي أحايين كلها يجب أن تتكافل في منع هذا الخطر، بحيث تصبح الكفاية هنا كفائية غرض وقصد لا كفائية كم بمعنى كفاية الواحد ــ كما فسر بعض الفقهاء من أن الفرض على الكفاية يسقط بفعل الواحد بما يجعل فرض الكفاية ربما في مقام السنة أو النافلة والأمر على غير هذا فإن إلزاميته مقررة واضحة في تكييفه بالفرض لا مجال للتطوع فيه وإلا لم يكن يسمى فرضا، والكفاية فيه كفاية قصد ومقصود تتحكم في كفاية الكم أو العدد.

وفــي هــذا الشــأن يصير الاختلاف في تكييف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه فرض على الكفاية أم فرض عين، من جراء حرص البعض على عينية الفرض اعتقادا أن فرض الكفاية أقل أهمية أو هو دون فرض العين في الوزن والدرجة، أمر غير ذي معنى، يؤكد ذلك الإجماع بأن "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف

---

(1) انظر : ابن بدران الحنبلي، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، د. ت، ص ص ١٠٣-١٠٤.

(2) عــبد العلي الأنصاري، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، طبع مع المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـــ، ج١، ص ٦٣.

فـــي ذلــك إلا الــنذر اليسير، وفرضيته على الكفاية تستند إلى الآية الواردة في سورة آل عمــران حيــث أنـــه إذا قامت به فئة اسقط الفرض عن الآخرين، إذ لم يقل: كونوا كلكم آمـــرين بالمعـــروف بـــل قـــال و"لتكن منكم أمة"، غير أن تحديد الكفاية بقيام "الواحد" أو "الجماعـــة"مســـقط الحـــرج عـــن الآخرين هو أمر يجب التحفظ عليه بصدد تعلق الكفاية بالفـــرض والقصـــد بمـــا لا يغض من أهميته وتميزه عن فرض العين فهو على الأقل ــ على نفس المستوى والوزن ــ من الأهمية إن لم يكن أكثر أهمية وأكبر وزنا.

ويـــتأكد هـــذا في كل فروض الكفاية المتعلقة بالأمة ومصالحها حيث يقع أغلبها في دائرة السياســـة، ومن هنا فإن القاضي عبد الجبار يوضح هذا الفهم في إطار بيانه لقضية وجوب إقامـــة "الإمامـــة" عـــلى "الأمة" باعتبار هذا من "فروض الكفايات" ذلك ".. أن إقامة الإمام واجـــب وإن ذلك من فروض الكفايات ولا يجوز أن يكون ذلك واجبا إلا لغرض من لا يتم إلا بـــه لأنـــه لـــو تم لغيره لم يكن لوجوبه معنى "ومن خلال تلك الحالة الجزئية المتعلقة بمصـــالح الأمـــة السياســـية وتكافلها في القيام بذلك فإن القاضي مستند إلى أساسها الفقهي بجعـــل ذلك تعميما في كافة فروض الكفايات "...وهذه الطريقة مستمرة في سائر فروض الكفايـــات إذا كـــان المقصد بها أمرا معلوماً لأنه إنما يجب لغرض بنية التوصل إليه بذلك الوجه، ويصير ذلك الوجه فيه بمنزلة دفع المضرة الذي قد عرفنا أنه لا يلزم إلا إذا لم يقم غيره مقامة..."[1].

ومـــن هـــنا فإنـــه انطلاقا من فكرة الوجوبية وكفائية الغرض فإن مفهوم الأمر بالمعروف والـــنهي عـــن المـــنكر يعـــد بالأساس مفهوما وظيفيا يرتبط بالغرض منه ابتداء والمقصد الأساسي منه انتهاء.

"والغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر"[2]، وهـــذا الـــتوجه الأساســـي فـــي الفهـــم لا بد أن يترك آثاره على الحركة عموما والحركة السياسية بوجه خاص والتي ترتبط بمصالح الأمة ورعايتها ــ كما وكيفا:

فأما عن الكيف:

فمـــتى حصـــل هذا بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب وهذا مقرر في العقول وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله :" وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَـــإِنْ بَغَـــتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ.."[3] فبدأ أولا بإصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الفرض إلا بها[4].

وأما عن الكم:

"فـــإن هذا الربط الوظيفي يؤكد على الكم المشارك في الاضطلاع به ذلك" .. إن المقصود فـــي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين: فلهاذ قلنا أنه من فروض الكفايات.."[5].

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغنى ..، **مرجع سابق**، ج٢٠، ق٣، ص ١٥٢.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، **مرجع سابق**، ص ١٤٤.

(3) **الحجرات**/ ٩.

(4) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

(5) **المرجع السابق**، ص ١٤٨.

بــل يسند معيار الغرض كمعيار أساسي والذي يتحكم في الأسلوب (كيفا) وفي العدد القائم بالأمــر (كمــا) بمــا يؤكد هذا الفهم لفرض الكفاية اللغة في فهم صفة الكفاية والتي تعني ضــمن ما تعني الشيء اللازم والضروري الذي لا يمكن الاستغناء عنه للقيام به سواء من ناحية الفرض والقصد أو الكفاية والأهلية[1].

والقــول بــأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية كما ذهب إليه الجمهور لا يغيــر في حكم وجوبه فلا يختلف في حقيقته عن فرض العين، فلا يصح ما زعم بعضهم مــن الاختلاف في حقيقة واجب العين وواجب الكفاية يقول الآمدي " لا فرق عند أصحابنا بيــن واجــب العين والواجب على الكفاية من جهة "الوجوب" لشمول حد الواجب له خلافا لــبعض الــناس..إلا أن واجــب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف في طريق الإسقاط وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة..."[2].

و إذ يجــب فــرض الكفاية على الجماعة كافة، فإنما يجب فرض العين على كل فرد من أفــرادها، فلا بد للجماعة كافة أن تكون معنية بالقيام بفريضة الكفاية كما يهم كل فرد أداء فريضــة العيــن، لأن الجماعــة الــتي أهملت فرض الكفاية تعمدا أو تهاونا أو تغافلا آثم أفــرادها جميعا، ويدل ذلك على أن الجماعة التي تخاف عذاب الله ينبغي لها أن تتبع نظاما يفــرض بصــورة دائمــة ألا تــنقطع قيام هذه الفريضة ووجود أفراد يأمرون بالمعروف ويــنهون عــن المنكر كافين لتحقيق الفرض المقصود في الأمة كلها، فلا يعني القول بأنه فــرض عــلى الكفايــة بأنه إذا قام فرد أو أفراد من الأمة بهذه الفريضة في بقعة من بقاع الأرض تخــلت عــنها الأمــة جمعاء، بينما اقتفاء القيام بالدعوة والتبليغ في غير المسلمين يلازمه جانب آخر من أداء هذه الفريضة في المسلمين أنفسهم وكلاهما ضروري، ذلك أن الأمــة الإســلامية ليســت بفئة قليلة العدد تسكن في بقعة معينة من الأرض وليست لغتها واحدة،وكذلــك فإنهــا مــع كونها وحدة دينية ــ خاضع لفوارق حضارية وجغرافية كثيرة تفــترق بحكمهــا شــتى جماعاتها وطوائفها في ظروفها وأوضاعها وملابساتها وقضاياها ومشــكلاتها بمــا يؤكــد الضــرورة الأساســية بفقه الواقع وبما يؤكد أن فهم حقيقة الأمة الإســلامية والطــبيعة المعــنوية لها بغض النظر عن الاختلافات والتميزات الأخرى يثير إشــكالا تنظيميا بصدد التطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أنه ليس في وســع فرد أو طائفة واحدة أن تقوم بهذه المهمة الشاملة في داخل الأمة وخارجها قياما تاما ومــن هــنا يصير هذا الفهم لفرض الكفاية وتعلقه بالغرض والأهلية أي تعلقه بشروط من طبيعــتها المعــنوية والعقيديــة.. ومــن ثم لا يمكن الاضطلاع بهذا المبدأ إلا إذا قامت به جماعات كثيرة في أقطار ومناطق مختلفة.

حــتى ومــع تصور التقدم السريع في الوسائل الاتصالية وما يمكن بلوغه عن طريق ثورة عــالم الاتصــال من وجود جماعة تستطيع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العــالم كلــه بفضل تزودها بأدوات ووسائل غير عادية فإنها أيضا تكون مفتقرة ــ في كل مــنطقة ــ إلى عامــلين يقومون بعملهم مراعين الظروف التي تخص منطقتهم والأحوال والملابســات الــتي تحيــط بهــم، وقــد أرشد القرآن إلى فهم هذا العمل بنوع من التمييز

---

[1] كفى كفاية ، الذي يعني كفى عن الشيء بكفي كفاية فهو كاف إذا حصل مع الاستغناء عن غيره، واكتفيت بالشيء استغنيت به أو قنعت به وفي المختار "كفى مؤنته يكفيه كفاية" أي شيء اللازم الضروري.

[2] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ج١، ص ١٤٢.

والخصوصية في تلك الوجهة العملية فقال: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"[1]، وقد علم من ذلك أن القيام بالأمر بالمعـــروف والنهي عن المنكر في بلاد مختلفة ومناطق شتى لا يكفي لتحقيق الغرض فلا بـــد منه في كل بلد وكل قرية صغيرة كانت أو كبيرة.. فيلزم في كل قرية وجود أفراد لهم معـــرفة واســـعة بالدين ليسترشد بهم الناس ويرجعوا إليهم في جميع القضايا التي يجهلون فيهـــا حكم الشريعة فإن لم يوجد في قرية أحد من أمثال هؤلاء العلماء قادر على تأدية مثل هذه الوظيفة كانت القرية كلها آثمة.

بـــل إن الأمر لا يقف عند هذا الحد ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع كونه فرض كفاية عند الجمهور يصير فرض عين في مواطن ترتبط بخصوصية الوظيفة ـــ أو الأهلية ـــ أو الظروف:[2]

١- هـــو فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به (المحتسب) لأن ذلك بحكم وظيفته.
٢- إذا كـــان المعروف في كل موضع تطمس معالمه والمنكر يقترف فيه ولا يعرف ذلك إلا رجل واحد تعين عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول ملا على القاري: "إن الأمـــر بالمعـــروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إن علم به أكثر من واحد وإلا فهو فرض عين على من رآه".
٣- إذا احـــتاج الأمـــر بالمعـــروف والنهي عن المنكر إلى جدال واحتجاج ومناقشه كان فرض عين على من يصلح لذلك.
٤- إذا كـــان أحـــد يقـــدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يقوم به غيره فهو فـــرض عين عليه يقول الإمام ابن تيمية "وهو فرض على الكفاية ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره"[3]

وبهـــذا فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القول بفرضيته على الكفاية يتحتم على مـــن يســـتطع أداءه كلما دعت الضرورة إلى ذلك، لن يسوغ ابداً أن يتشاغلوا عنه جميعا فيـــتعرض للإهمـــال إذا ما اقتضت الظروف والأحوال فلا يجوز البتة شيء من التقصير والتهاون في القيام بهذه المهمة[4].

---

(1) **التوبة**/ ١٢٢.

(2) أنظر في تفصيل ذلك: جلال الدين العمري، **مرجع سابق**، ص ص ٤٤-٤٨.

(3) ابن تيمية، **الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية**، تحقيق: صلاح عزام، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٦، ص ١٣.

(4) والقول بهذا المعنى لفرض الكفاية يؤكده فقهاء كثيرون، فيقرر الإمام الجويني ".. إن القيام بالذب عن الإسلام وحفظ الحوزة مفروض، وذوو التمكن والاقتدار مخاطبون به فإن استقل به كفاة سقط الفرض عن الباقين وإن تقاعدوا وتخاذلوا وتقاعسوا وتواكلوا عن كافة المقتدرين الحرج على تفاوت المناصب والدرج، ثم الذي أراه أن القيام بما هو من فرض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات وأعلى من فنون القربات، من فرائض الأعيان فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام لاختص المأثم به ولو أقامه فهو المثاب، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات والقائم به كان نفسه وكافة المخاطبين عرضة للحرج والعقاب، وأمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام بمهمة من مهمات الدين بأنه من فروض الكفايات، قد يتعين على بعض الناس في بعض الأوقات...".
أنظر : الجوني، غياث الأمم..، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٠-٢٦١.
كما يشير الشاطبي إلى هذا المعنى بتأصيل فريد لفروض الكفاية فيقول أن ".. طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول أنه متوجه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وما قالوه صحيح من جهة كلي الطلب، وأما من جهة جزئية ففيه تفصيل وينقسم أقســـاما، وربما تشعب طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض ولا على البعض كيف كان ولكن على مـــن فيـــه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما.. لكن قد يصح أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه من الـــتجوز، لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطالبون بسدها على الجملة، فبعضهم عليها ـــ قادرون على إقامة=

==القادرين، فمن كان قادرا على الولايه فهو مطلوب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر اخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذا مطلوب بإقامة الفرض .. وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل قيام القادر إلا بالإقامة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر".
وقد ضمن بحثه هذا فصلا في تفصيل هذا النظر ببيان اختلاف الغرائز والأهليات في الناس ووجوب توزيع الأعمال في المسلمين على هذه القاعدة وهو بحث قيم لولا الإطالة لضمنه الباحث.
أنظر في ذلك: الشاطبي، الموافقات..، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ١٧٦-١٨١
ويؤكد الشاطبي معان فرض الكفاية خاصة حين يتعلق بالمقاصد الأصلية والضروري منها على وجه الخصوص، فهي تنقسم إلى ضــرورية عينية وضرورية كفائية "... فإما كونها عينية فعلى كل مكلف في نفسه " .. أما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغيــر أن يقــوم بها على لعموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل لــلأول، فهــو لاحــق به في كونه ضروريا، إذ لا يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذلك أن الكفائي قيــام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص لأنه لم يؤمرا إذ ذلك بخاصة نفسه فقط ، وإلا صار عينيا بل بإقامة الوجود. وحقيقة أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك، فإن الواحــد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلا عن أن يقوم بقبيلة فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائق في إقامة الضروريات حتى قام الملك في الأرض.
ويدلك على هذا المطلوب الكفائي معري من الحظ شرعا، (أي) أن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفســهم بمــا قاموا به من ذلك، فلا يجوز لولي أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا القاضي ولا الحاكم .. ولا المفتي.. ولا ما شابه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، لذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصد بها نفس الولاية، لأن اســتجلاب المصلحة (أي بأخذ الرشوة) هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام... وبالنظر فيه يتبين أن العبادات العينية لا تصح الإجازة عليها ولا قصد المعاوضة فيه، ولا ينال مطلوب دنيوي بها، وأن تركها سبب للعقاب.. وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة، لأن في تركها أي مفسدة في العالم".
أنظر : الشاطبي، الموافقات... **مرجع سابق**،ج٢، ص ص ١٧٧-١٧٨.
ويؤكــد أيــة الله الخميــني أن الأقوى في وجوبها (أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فلو قام به من به الكفاية سقط عن الاخرين، وإلا كان الكل مع اجتماع الشرائط تاركين للواجب".
الإمام الخميني، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ضمن : من هنا المنطلق، **مرجع سابق**، ص ٧١.
ويؤكــد الإمام الخميني على ذلك أيضا بقوله أنه ".. لو توقفت إقامة فريضة أو إقلاع منكر، على تضافر جماعة وقيامهم بالأمر بالمعــروف أو النهي عن المنكر وجب عليهم جميعا ولا يسقط الوجوب بقيام بعضهم...(و) لو قامت عدة دون مقدار الكفاية ولم يجتمع البقية ولم يكن للقائم جميعهم سقط عنه الوجوب وبقي الإثم على المتخلف (و) لو قام شخص أو أشخاص بوظيفتهم ولم يؤثر لكن احتمل أخر أو آخرون للتأثير وجب عليهم مع اجتماع الشرائط.. (و) لو قطع أو اطمأن بقيام الغير لا يجب عليه القيام ..(و) لو ظهر خلاف قطعه يجب عليه وكذا لو قطع أو اطمأن بكفاية من قام به .. (و) لا يكفي الاحتمال أو الظن بقيام الغير أو كفاية من قام به بل يجب عليه معهما...". **المرجع السابق**، ص ٧٢.
ويؤكــد الفقيه د. محمد سليم العوا على هذه المعاني حين تعرضه لــ "صفة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فتكييف هــذا الواجــب ــ على حد قوله ــ يكون ببيان ما إذا كان خاصا أو عاما، والأول يسميه الفقهاء "فرض عين" أي يجب على كل مكــلف بالذات، والثاني يسميه الفقهاء فرض كفاية أي يجب على مجموع المكلفين ــ أو الأمة جميعا ــ ولكنه متى أداه البعض ســقط عــن الباقين بشرط أن يحصل بهذا الأداء المقصود من إيجابه وإلا بقي لزوم فعله قائما ويلحق الأمة كلها حتى يفعله من يحصــل بفعلهم الغرض المقصود من فرضه". ومن هنا كانت تزكيته لأن تسمى فروض الكفاية فروضا تضامنية أو عامة :كما كنت تزكيته ــ خلافا للرأي الشائع بين الأصوليين ــ والباحث يؤيد هذا الاتجاه ــ للفروض الكفائية وأفضليتها على فروض العين وذلــك تعــلق الأولى بمصالح الجماعة أو الأمة كلها بما يجعل لها أثرا مباشرا في الحياة الاجتماعية والسياسية، وعلى هذا فإن "فروض الكافية" أولى وأفضل في الأداء من الفروض العينية ــ عند التعارض ــ لتعدى نفع فرض الكفاية إلى عامة المسلمين " ذلك "... أن الأمة الإسلامية مقصرة اشد التقصير في القيام بفروض الكفاية وقد اعترى كثيرا من علمائها ــ فضلا عن أفرادها ــ التواكل والتكاسل وحب الدنيا وإيثارها حتى تركوا هذه الحقوق بالكلية وواجبنا أن ننبه إلى خطورة هذا التقصير وأثره".
أنظر : د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي..، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٤ - ١٨٧..
كما يؤكد الشيخ أبو زهرة هذا الفهم الصحيح لفرض الكفاية حيث يعقد الصلة بين الجماعة والفرد فيه فيقول "فالجماعة كلها مطالبه بتهيئة الأسباب .. والفرد مطالب على الخصوص فيما هو أهل له". أنظر محمود أبو زهرة، أصول الفقه ...، **مرجع سابق**، ص ٣٧.
ومن هنا كانت تسميته هذه الفروض الكفائية بالفروض التضامنية له ما يسوغه حتى يرتفع اللبس أن تنصرف تسمية الكفائية إلى النظر فقط إلى مرحلة الأداء مما أدى إلى سوء فهم لطبيعة تلك الفروض التي لا تقل عن الفروض العينية في المرتبة لأن التبعة التي تترتب على تعطيل هذه الفروض ــ التضامنية أو الكفائية ــ أو الإخلال بها أفدح من تلك التي تنشأ نتيجة عدم أداء الفرض الفــردي، إذ أن التبعة في الأولى تعم الأمة بأسرها ويلحق الإثم بها كلها فتوصف بأنها عاصية، أو قد تنعت بالفسق أو بما هو=

ويشـــتمل النسق القياسي الإسلامي للمشاركة في حركة الأمة على مفاهيم تتساند مع مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هي عند التدقيق داخله فيه وتشكل أحد جوانبه ولا يمكن فهمها إلا من خلاله وفق شروطه وأهمها: الشورى والنصح والخروج[١].

وفـــي هـــذا السياق يختص النسق القياسي الإسلام للمشاركة (الأمر بالمعروف والنهي عن المـــنكر) بـــتميزات هامة سيرد الإشارة إليها عند المقارنة بين التأسيس الوضعي للمشاركة والتأسيس الشرعي لها، إلا أن أهم هذه التميزات على الإطلاق انه لا يمكن فهم هذا النسق إلا فـــي إطار مفهوم كلي شامل وهو التكليف، فحركة التكليف بالأمر بالمعروف أو النهي عـــنه إنمـــا تشـــكل جوهر هذا النسق وتربطه بالشرع ابتداء وحركة وانتهاء ومقصدا[٢]، ويرتـــبط بذلـــك مجموعة من مفاهيم أساسية شرعية مثل الفرض ــ والوجوب ــ والندب والإباحة والكراهة[٣] وتبقى الحركة السياسية ضمن إطار التكليف تتطلب أقصى حدودها ، وأهـــم القيم التي تحكمها، والمقاصد التي تتغياها وهو افتراق أساسي في هذا المقام للمفهوم الإســـلامي يوجـــه الـــنظر إلى نهج مخصوص في فهمه وما يترتب على ذلك من تميزات أخرى أساسية في حركة الأمة جميع (خلافة وعلماء ورعية).

--اخطـــر مـــن ذلك أن قصرت في أدائها ولم توف بها، فكان الأولى أن تسمى بالفروض الاجتماعية أو السياسية أو العامة أو التضامنية " فتكون هذه التسمية اكثر دقة من الناحية العلمية وأكثر انطباقا على طبيعتها.

أنظر: د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٦٧، ص ٣٠٩.

د. يحيى إسماعيل، منهج السنة...، ص ص ٩٢-٩٣.

والباحث إذ لا يرى بأسا من هذا الاستخدام بغرض التوضيح إلا أنه لا يتفق والرأي القائل باستبدال فروض الكفاية باسم الفروض التضـــامنية خاصـــة أن اللبس المنوه عنه يرتفع مع إثبات المعاني اللغوية لـــ "كفى" وهو ما يحقق معاني التضامن ....، والكفاءة والأهلية ــ وكفاية الفرض وتحقيق المقصود كما أشار الباحث إلى ذلك تفصيلا.

فلا مدخل ــ مع هذا الفهم السليم لفروض الكفاية للتحلل منها بدعوة أنها فروض على الكفاية تسقط بفعل الواحد.

[١] ستأتي الإشارة على هذه المفاهيم والقواعد النظامية التي تحكمها من خلال استخدام نسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودلالاته في الواقع العربي المعاصر.

[٢] يؤكد ابن تيمية هذه الخصوصية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو ".. الذي نزل الله له كتبه و أرسل به رسله، وهو من الدين ، فإن رسالة الله إما أخبار وإما إنشاء فالإخبار عن نفسه وعن خلقه مثل التوحيد، والقصص الذي يتدرج فيه الوعد والوعيد، ولإنشاء: الأمر والنهي والإباحة .. فإنه صلى الله عليه وسلم هو الذي أمر الله على لسانه بكل معروف، ونهى عن كل منكر وأحل كل طيب وحرم كل خبيث.. وكذلك وصف الأمة بما وصف به نبيها حيث قال (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله).(**آل عمران/ ١١٠**).

أنظر ابن تيمية: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، القاهرة: المكتبة القيمة، ١٩٧٨، ص ص ٥-٦.

[٣] انظر في تفصيل هذه المفاهيم كتاب الأحكام في الشاطبي: الموافقات...، **مرجع سابق**،ج١، ص ١٠٩ وما بعدها.

المبحث الثاني

نسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والواقع العربي المعاصر

تختط دراسة المشاركة السياسية في الواقع العربي المعاصر ذات الطريق في دراسة قضية الشرعية بما يحقق مجموعة من الأهداف وبما يؤكد تكامل مجموعة من الخطوات الهامة:

أولا: بناء النسق القياسي لمفهوم "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بكل متضمناته وتدرجاته المختلفة باعتباره مفهوما متميزا للتعبير عن مسألة المشاركة السياسية من حيث الابتداء والمسار والمقاصد.

ثانيا: نقد أسس الاقتراب الغربي من قضية المشاركة السياسية ودراستها سواء على المستوى الخاص بالتأصيل النظري أو تحليل الواقع العربي المعاصر من حيث المفارقة بين التأسيس الوضعي لحركة المشاركة والتأسيس الشرعي المنضبط لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحاولة تلمس أهم خصائص كل منهما، وبيان أهم الميزات في تحقيق الضبط المنهجي النابع من تأسيس المقياس ووجود المعيار الذي يشكل أداة مهمة لدراسة الواقع السياسي وتقويمه.

ثالثا: وفي إطار هذا التساند والتفاعل بين عناصر النسق القياسي وما يقدمه من خلال أهم تميزاته التي تشكل في نفس الوقت نقدا لأسس الاقتراب من قضية المشاركة (نظرا وواقعا)، فإن هذا وذاك يشكلان في الحقيقة مادة أولية للاستجابة التي يقدمها المفهوم الإسلامي لهذا الواقع والإجابة على كثير من مشاكله.

وقضية المشاركة من أهم القضايا ــ شأنها شأن الشرعية ــ التي يجب الاقتراب منها في إطار منهاجية التجديد السياسي والتي تستند بدورها إلى فقه الواقع، بحيث تعد رؤية أهم السمات التي تتميز بها النظم العربية ومجتمعاتها المعاصرة خطوة أساسية تتوفر على فقه الواقع، وذلك على طريق استقاء الحكم الأساسي لها بما يتوافق واعتبار الواقع وفقه أهم خصائصه وعناصره.

والتأكيد على أهم سمات الواقع العربي المعاصر والذي يتسم "بالحقبة العلمانية" بخصائصها المختلفة لا بد وأن يترك آثاره على قضية المشاركة وطريقة تأسيسها وأهم أدواتها، حيث تتسم المشاركة وممارستها في الواقع العربي العاصر بمجموعة من الخصائص أهمها :

الأولى: تتمثل في تضخم فئات اللامبالين السلبيين أو غير المهتمين بينما هناك ندرة إلى حد كبير في شرائح المشاركين والمهتمين ، وهو ما يتضمن اختلالا في شرائح المجتمع السياسي.

الثانية: مشاركة شكلية موسمية غير حقيقية وغير فعالة.

الثالثة: مشاركة إجبارية متحكم فيها تأخذ شكل التعبئة بغرض خلق مساندة شكلية للنظام السياسي الحاكم، دون أن تعبر عن مشاركة حقيقية نابعة عن اهتمام المواطن[1].

---

(١) أنظر : حلال عبد الله معوض، العلاقه بين المنغير الاقتصادي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٤٦-٢٥٨.

حلال عبد الله معوض، "أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي" مجلة **المستقبل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيه، عدد (٥) سبتمبر ١٩٨٣، ص ١١٢ وما بعدها.

وهذه الخصائص على صدقها في التحليل إلا أنها تعاني من القصور في التفسير:

- ففي شأن الخصيصة الأولى قد يرد ذلك الاختلال في شرائح المجتمع السياسي وزيادة فـئة اللامـبالين إلى انتشـار الأمية وما يعنيه ذلك من عدم الوعي، وعدم توفر الحد الأدنى لـلكفاف الاقتصادي، وميل المواطن العادي لتحاشي السلطة وتجنب الاصطدام بها ...إلخ.
- وبشأن الخصيصة الثانية فإنه يرد ذلك في الأساس إلى مجموعة من ممارسات السلطة فـي الواقع السياسي بما يجعل هذه المشاركة شكلية وغير فعالة، فضلا عن شيوع نظم الحـزب الواحد والبديل الواحد والمرشح الواحد، وموسمية المشاركة واقتصارها على عملية التصويت في الانتخابات أو الاستفتاءات.
- أمـا بشـان الخصيصة الثالثة التي توصف المشاركة بكونها أقرب إلى تعبئة منها إلى جوهـر المشاركة فهي ترد بالأساس لحركة السلطة وتلاعبها ومحاولة تدعيم شرعيتها في مواجهة الرأي العام الخارجي.

ووصف هذا التفسير بالقصور رغم صحته إنما ينبع من رد كل تلك الانحرافات في عملية المشـاركة السياسـية إلى الواقع وممارسة السلطة، دون الإجابة على سؤال جوهري حول الأسـباب الأساسية الكامنة لا مجرد التركيز على مجموعة من الأسباب الوسيطة والثانوية وتـرك السـبب الأصـيل، ذلك أن تحليل قضية المشاركة في الواقع العربي المعاصر في كـتابات مـتعددة لم يتعرض لذلك السبب الأصيل الذي يكمن في ضرورة مناقشة المفهوم الوضعي للمشاركة وتأسيسه ومدى صلاحيته وفعاليته في الواقع العربي المعاصر.

وتأسيسـا عـلى هذا قد يكون من المفيد التعرض إلى قضية الفعالية والصلاحية بمزيد من التحليل والتأصيل.

ذلـك أن الفعالية ليست كما ترى معظم توجهات الفكر العربي متلازمة حتما مع ما تسميه "الإنجـاز" أو "القـدرة"، أو القيـاس مـن خلال المنجز واقعا، فهذا المفهوم يجب ألا يفهم منفصلا عن منظومة مفاهيم ترتبط به وتحدد جوهره:

أولاهـا الاستجابة: إن فاعليه الفكر على مستوى التحقيق الواقعي لا تنفي بأي حال أهمية القابل للفكرة والمستقبل لها، باعتباره أهم عنصر في عملية الفاعلية ، فإن خذلان الفكرة قد لا يأتي من داخلها ولكن يأتي من المستجيب وتقاعسه وإهماله لها.

ثانيهـا الـتلازم بين الفكر والعمل: إن الارتباط بين الفكر والعمل إذ يتعلق بقضية فاعلية الفكـرة، وقيـاس ذلـك من خلال الإنجاز، فهو يتعلق كذلك بالأساس بالربط والتلازم بين الفكـرة والاسـتجابة على نحو صحيح، حيث أنه لا يجعل من الاستجابة مجرد حركة أو عمل بل يعتبره ذات مستويات:

الأول: مـنها يتعلق بالاستجابة على المستوى الفكري بمعنى التدبر والتفكر والاجتهاد في فهم النصوص وفقه معانيها.

الثاني: يشر إلى الاستجابة على المستوى النظامي ويشتمل على الوسائل والوسائط القادرة على حمل هذه الأفكار وتمثيلها.

الـثالث: يـتم بالاستجابة على المستوى الحركي والذي يعني العمل من خلال هذه الوسائل والـتزام الـنظر المنضـبط في الحركة لبلوغ أقصى مكنونات الرؤية الإسلامية في ضوء اعتبار الواقع، حكما وتنزيلا للحكم.

ثالـــثها مفهوم الصلاحية: والذي يعني أن الفكرة رغم خذلان المستجيب لها لا تفقد مفعولها أو بالأحـــرى صـــلاحيتها ومن هنا لا يجب الاستناد إلى عدم تطبيق الفكرة لوصمها بعدم الفاعلية مطـــلقا ذلـــك أن فاعـــلية الفكرة ومفعولها، يرتبطان أساسا بالصلاحية، وبما يعني أنها تملك ــ خاصة إذا ما كان الوحي هو مصدر تأسيسها ــ عناصر اتساقها وصلاحيتها في ذاتها[1].

ويمـــثل الوحـــي جوهر الفهم الصحيح لفكرة الفاعلية، ذلك أن الوحي نزل ميسرا لمن أراد أن يذكـــر أو يستبصـــر، وظـــل يـــنزل قـــرابة ربع قرن حتى تكون المجتمع الذي امتثل لـــتوجيهاته الكامنة في نصوصه واستجاب لها وجعلها نهجا وطريقة حياة، فقد كان مقصد الوحـــي تكوين هذا النموذج البشري الذي يمتثل أوامره وتعليماته ويستجيب لتوجيهات هذه النصـــوص، ويطـــوع حياته حسبما ترشد وتوجه (الاستجابة بكل مستوياتها والتلازم بين النظر والحركة)، ولم تكن نصوصه ضيقة إلى الحد الذي يجعل مفهومها قاصرا على عهد معيـــن، وبيـــئة محـــدودة ليـــتعداها، بل إن مفهوم كل نص يصلح للامتثال في كل عصر ومصـــر، ومـــا عـــلى المجـــتهدين إلا أن يـــبذلوا جهدهم وينعموا نظرهم كيف تستوعب النصـــوص الوقـــائع المستجدة مكانا وزمانا (الصلاحية) وفي ظل هذا التفاعل بين عناصر الاستجابة ومستوياتها وحقيقة الصلاحية يمكن رؤية الفاعلية على نحو منضبط[2].

ولا يمكـــن الاحتجاج في هذا السياق بفعالية التأسيس الوضعي لمعظم المفاهيم السياسية في النظم السياسية الغربية فقد أوضحنا ذلك آنفا كما أنه يجب ألا ينصرف إلى الذهن أن مجرد صحة التأسيس لا تعني ضرورة فاعليته في الواقع، ولكن يعتبر هذا ــ على الأقل ــ شرطا

---

(1) أنظر في مفهوم الفاعلية وبيان جوهره: مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، طرابلس، لبنان ــ دمشق، دار الفكر، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨، ص ص ٦٠-٦١.

مـــالك بن نبي، **حديث في البناء الجديد**، جمع وتقديم: عمر كامل مسقاوي، صيدا/ بيروت: منشورات المكتبة العصرية ١٩٥٩، ص ص ٤٦-٦١.

مالك بن نبي، **ميلاد المجتمع** (شبكة العلاقات الاجتماعية)، ترجمة، عبد الصبور شاهين، **القاهرة**: مطبعة دار الجهاد، ١٩٦٢م، ج١، ص ص ١٤١-١٤٩.

مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩، ص ص ٢٧-٢٨.

انظر في الفكرة الدينية وفعاليتها الحضارية: مالك بن نبي، شروط النهضة، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٧-١٠٩.

ومـــن أهـــم كتابات مالك بن نبي في بيان هذه الفكرة إشارته إلى ما يسمى بالأفكار الميتة، والأفكار القاتلة،و الأفكار المخذولة، والأفكار المطبوعة والموضوعة، والفكرة والشخص والوثن، وانتقام الأفكار المخذولة.

مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ٩١-٩٢، ١٣٥-١٤٩، ٨٤-٩٠، ١٢٥-١٢٧، ٢٠٠-٢٠٣، ٢٠٩-٢١٧.

أنظر في نقد فكرة الفاعلية بالتعويل على الإنجاز الكلي:

مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨، ص ص ٧٢-٧٥.

ومن الجدير بالإشارة في هذا المقام أن هذه الرؤية لمفهوم الفاعلية إنما تجد تفسيرها في حقيقة الرؤية الإسلامية للتغيير "إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ" (**الرعد/١١**). "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً" (**الجمعة/٥**).

أنظر في تفاصيل ذلك، الفصل الثاني الخاص بمنهاجية التغيير من الباب الثاني، قارن هذه الرؤية بمفهوم الفاعلية كما تشير إليه الرؤية الغربية أو الكتابات العربية التي تتبنى هذه الرؤية: حسنين توفيق، مشكلة الشرعية، **مرجع سابق**، ص ص ٢١٧-٢٤٨.

نيفين مسعد، **مرجع سابق**، ص ص ٤٧-٦٣.

د. عبد المعطي محمد عساف، "أزمة الفاعلية السياسية في البلاد العربية: إطار نظري مقارن"، مجلة **المستقبل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٦)، فبراير ١٩٨٢، ص ص ٦-٢٦.

د. عبد الغفار رشاد، الإنجاز الحق هو معيار الشرعية، مجلة **العربي**، الكويت، مايو ١٩٨٢م، ص ٩٦.

(2) أحمد حمد، الإجماع...، **مرجع سابق**، ص ص ٥-٦.

أساسيا مقدمة ضرورية لتحقيق الفاعلية، وتكتمل عناصرها بالإيمان بصلاحية التأسيس على قاعدة من الشرع من جانب والاستجابة الحقيقية بكل مستوياتها من جانب آخر.

وفـــي هذا المقام يجدر التميز بين طبيعة التأسيس الوضعي وما يخلفه من آثار على عملية المشـــاركة وطـــرح الـــبديل الأصيل المتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يتركه من آثار على طبيعة المشاركة وتصورها ووسائلها وأهم مقاصدها.

ووفـــق هذا الإطار فإن دراسة الواقع العربي المعاصر من خلال اعتبار تلك الملاحظة الخاصة بتأسيس عملية المشاركة وفاعليتها تؤدي إلى اكتمال عناصر التحليل وأسباب التفسير.

أولا: المشـــاركة بيـــن الطوعيـــة والوجوب: من خلال النسق القياسي "للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" والذي يؤكد على قاعدة الوجوبية التي تجعل منه فرضا وإلزاما وتكليفا شـــرعيا، يمكـــن القـــول أن الرؤية الإسلامية للمشاركة باعتبارها فرضا إنما ترفض ولا تعـــترف بتـــلك الفئات التي تصنف بصدد أقسام المشاركين سياسيا كاللامبالين في الجماعة الإســـلامية إذ تجعل من الإيجابية أهم خصائصها، ورغم وجود فئات اللامبالين واقعيا إلا أنهـــا فـــي الرؤية الإسلامية مدانة وتعد أحد الأسباب في فساد الأمة وتراكمه[1]. فالحديث الـــذي يقرر أن "...من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة الجاهلية..."[2] يجعل من حقيقـــة المشـــاركة وممارســـتها والتأكيد عليها قمة الوجوب، وأن المتقاعس عنها آثم قلبه ســـواء على مستوى الفرد أو الجماعة ويجعل ذلك ليس حقا للرعية الاختيار أو الحرية في الاضـــطلاع بـــه أو الـــتهاون فيه بل تعتبر ذلك واجبا، حيث تتلازم فكرة الحق والواجب تلازما أكيدا بما يرتفع بالأمة والمؤمن إلى أعلى مستوى من الإيجابية[3].

ومـــن ثـــم فـــإن المشاركة السياسية تشير إلى تلك الأنشطة الاختيارية التي يقوم بها بعض أعضـــاء المجتمع مساهمين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في اختيار الحكام وفي تكوين السياسة العامة[4].

وهـــذا الـــتعريف الـــذي يتيح لفئات كبيرة من الرعية والعلماء على حد سواء اتخاذ موقف السلبية واللامبالاة،و استمرار ذلك الوضع وإضفاء الشرعية عليه إنما هو أمر تتحفظ عليه الـــرؤية الإســـلامية، والـــتي تجعل من خلال رؤيتها للمشاركة ممثلة في الأمر بالمعروف والـــنهي عـــن المـــنكر أن المســـلم لا يمكـــن أن يكون إلا إيجابيا[5]، بحيث تصير عمليه

---

[1] أنظر في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المطلب السابق.

[2] النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ١٢٠.

"من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة الجاهلية" حديث صحيح ـ رواه مسلم.

وروى نحوه الإمام أحمد في مسنده عن معاوية بلفظ "من مات بغير إمام مات ميتة الجاهلية" وروى الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس على عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية".

[3] أنظر في تلازم فكر الحق والواجب: محمد رشدي إسماعيل، **مرجع سابق**، ص ٢٤-٢٦، ٤٦ وما بعدها.

مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٥-١٠٨.

د. محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، **مرجع سابق**، ص ص ٦٠-٦١.

علي جريشة ، المشروعية العليا في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٦، ص ٢٨٤.

[4] أنظر في هذا المفهوم:

Herbert M`cclosky, "Political Participation", **International Encyclopedia of the Social Sciences,** Edited, by , David L. Sills, U.S.A. The Macmillan Company & The Free Press, 1968, PP. 252-264.
Samuel p. Huntington, Joan M. Nelson, **No. Easy Choice: Political Participation in Developing Countries**, Cambridge: Harvard University Press, 1967, PP. 1-16.

[5] رواه البيهقي عن أنس مرفوعا، راجع: العجلوني، كشف الخفاء، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٢٧٩.

المشاركة التزاما سياسيا ترتبط فيه فكرة الحق والواجب ارتباطا لا انفصام له وهو أمر يجعل المفهوم الغربي قاصرا في التعامل مع الواقع العربي وأزمة المشاركة فيه، بينما تقدم الرؤية الإسلامية استجابة فعالة على مستوى تأسيس المفهوم وما يتبعه من حركة.

ثانيا: المشاركة بين ضبط الحركة والتبرير:

يبدو التأسيس الوضعي لمفهوم المشاركة قاصرا من حيث تأكيده على الطوعية والاختيار خاصة في فهمها الليبرالي بينما يقوم على الإجبار المتمثل في عملية التعبئة في الفهم الماركسي، ويؤكد هذا وذاك قصورا في المفهوم.

وفي إطار النسق القياسي لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خاصة في تحديد قضية الوجوبية أشير إلى القدرة والأهلية كقواعد نظامية ومحددات أساسية وهو ما أدى إلى تفسير مجموعة من الشروط في إطار عملية التبرير للقعود عن المشاركة، غير أن هذا الأمر إن كان واردا في إطار التأسيس الوضعي الغربي لمفهوم المشاركة فإن المحددات النظامية تشكل حدودا تنفي كل محاولة للفهم القاصر لها أو التفريط فيها أو اتخاذها مدخلا لتبرير القعود عن الاضطلاع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وشل فاعليته.

ومن أهم تلك المحددات التي فهمت على غير مقتضاها اثنين:

الأول: يعالج قضية الاستطاعة بما تضمنه من مسائل فرعية مثل: العجز الجسماني ـ وعدم المعرفة والعلم وخوف المكروه، وصعوبة القيام بالأمر.

الثاني: يتناول قضية التأثير بما يدخل فيها من مسائل مثل الخوف من حدوث مفسدة أخرى والتأكد من عدم التأثير بما يعني أن القيام به يقع في دائرة العبث ومن ثم عدم جدوى القيام به.

١ – إشكالية القدرة والاستطاعة:

فلا يجب أداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا على من يقدر عليه فقد قال النبي ﷺ "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[١]. فإنكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الإمكان غير أن مسألة الاستطاعة والقدرة ليست بحال مخرجا للتوقف عن "النهي عن المنكر أو أنها مسألة تقديرية مرهونة بحكم الفرد بعدم استطاعته أو قدرته، ذلك أن هذه المسألة لها مجموعة من الحدود أهما:

(أ) العجز الحسي من ضعف البنية وخلافه.

(ب) العجز العلمي الذي يعني الجهل بالمعروف والمنكر ذلك أن نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الاتساع في شموله لأحكام الدين، كما يضم ما يحتاج لفهمه ومعرفته إلى اجتهاد ودقة في الملاحظة باختلاف الشيء.

(ج) خوف المكروه: فمن وجوه عدم القدرة أن يخشى الفرد إذا قام به أن يصيبه مكروه، فإذا خشي أذى فهو في سعة، وهذا بدوره ليس مسألة تقديرية بحتة لأن عظمة الخطر في السكوت عن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقابله إلا ما عظم في الدين خطره من المال والنفس، فأما مزايا الجاه والحشمة وطلب ثناء الخلق فكل ذلك لا خطر له.

---

[١] رواه أحمد ومسلم والأربعة عن أبي سعيد الخدري (ر)، وقد روي بسنن النسائي برواية أخرى مع اختلاف يسير في اللفظ، أنظر: النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ص ٤٣.

النسائي، **سنن النسائي**، بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي ــ بيروت: دار الفكر للطباعة ١٣٤٨هـ ١٩٣٠م، م٤، ج٨، ص ص ١١١-١١٢. أنظر شرح السيوطي، ص ١١٢-١١٣. وحاشية السندي، ص ص ١١١-١١٢.

وحقيقة الأمر أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يسقط إذا خاف القائم به ضررا اعتبره الشرع، ولكن لا يعني ذلك أنه لو قام أحد بهذه الفريضة ولم يخشى أذى ولم يبال بمكروه، ولم يكترث بخطر أنه قد ارتكب خطأ أو أتى ذنبا، لأن القيام به ليس بجائز له فحسب بل أكثر من ذلك مطالب به، وإنما ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مخافة على النفس أو المال أمر رخصت فيه الشريعة لضعفاء الإيمان، أما طريق العزيمة، فهو أن يفقد الرجل كل ما يملكه دون أن يتراجع عن إقامة دين الله والصدع بكلمة الحق، ولا شك أن أصحاب العزيمة وأهل الإخلاص هم أرفع درجة عند الله، قال النبي ﷺ : "ألا يمنعن رجلا مهابة الناس أن يتكلم بالحق إذا علمه، ألا إن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[١].

ومن أهم مداخل التبرير في مسألة خوف المكروه أن البعض استند خطأ لما وصى به لقمان ابنه مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالصبر باعتباره سكوتا على شيوع المنكر، فالصبر في حقيقته ليس كما يحلو للبعض أن يفهمه على أنه صبر على المنكر لا تنفك عنه، ذلك أنه عمل يتطلب صبرا لا يطيقه الجزوع الهلوع، على هذا يجب ألا يؤول مفهوم الصبر لتبرير القعود ولكن كملازم للحركة وتحمل الأذى وصبر على المكروه لمواصلة الحركة والثبات على المبدأ، ومن هنا كان سبق "التواصي بالحق" أي القيام بحركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم أعقبها ـ سبحانه وتعالى ـ بالتواصي بالصبر كصفة تالية لها مترتبة على التواصي بالحق غير منفكة عنها.

فإذا ما اتفق على هذا الوجوه بعد الفهم الصحيح لها كانت القدرة المطلقة بعد ذلك ووجب على المؤمن القيام به، وكراهة القلب لا مندوحة عنها فإنها آخر منازل تغيير المنكر وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل.

خلاصة القول أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصدد مسألة القدرة والاستطاعة شرائط يجب بوجودها ويسقط بزوالها، ولكن حال العجز وعدم القدرة ـ إذا ما تحقق فقدان هذه الشرائط ـ ليس بمسوغ بالرضا ولكن عليه إظهار الكراهة[٢].

---

[١] رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعدي الخدري، رواه أبو داود و الترمذي وقال حديث حسن.

أنظر : النووي، رياض الصالحين، **مرجع سابق**، ج١، ص ٣٣.

[٢] أنظر في مجمل قضية القدرة والاستطاعة وتفصيلها:

أبو بكر الحصاص، **أحكام القرآن**، مصر : المطبعة البهية، ١٣٤٧هـ ، ج٢، ص ص ٣٦-٣٨.

أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصر، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٤هـ، ج٢، ص ص ٢٨٠-٢٨٤.

عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي مقارنا بالقانون الوضعي**، الإسكندرية: مطبعة دار نشر **الثقافة**، ١٣٦٨هـ ج١، ص ٤٩٨ وما بعدها.

ابن تيمية، الأمر بالمعروف...، **مرجع سابق**، ص ١٨.

ابن تيمية، الأمر بالمعروف.. **فتح المبين لشرح الأربعين**، مصر : المطبعة المعاصرة، ١٣٢٠هـ ص ٢٢.

عبد الرؤوف المناوي، **التيسير بشرح الجامع الصغير**، مصر : دار المطبعة العامرة، ١٢٨٦هـ، ج٢، ص ٤١٨.

القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٣-١٤٦.

الزمخشري، الكشاف..، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ١٦٠-١٦١.

أحمد بن إبراهيم محمد الدمشقي الشافعي الشهير بابن النحاسي، **الموازين (مختصر تنبيه الغافلين) في أصول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تهذيب وتحقيق: رجائي بن محمد المصري المكي، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٣هـ ص ص ٧٦-٨٠.

الشيخ محمد سعيد العرفي، **سر انحلال الأمة العربية ووهن المسلمين**، دمشق، مطبعة ابن زيدون ١٣٥١هـ، ص ١١١ وما بعدها.

ويعالج هذا المؤلف مجموعة من الشبهات تتصل بقضية القدرة والاستطاعة، محاولا ضبطها.

(د) الإشكالية الخاصة بالتأثير للأمر والنهي وهي ذات شقين:

الأول: حـوف حـدوث مفسـدة أخرى: فيجب فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المـنكر أن ينظر فيما يتوقع أن يؤول إليه من عواقب وما يترتب عليه من آثار لئلا يؤدي السـعي لإقامـة معروف إلى انتفاء معروف آخر، ولا السعي إلى إزالة منكر إلى حدوث منكر أكبر منه، وذلك وفقا للقاعدة الفقهية بارتكاب أخف الضررين.

فإنكار المنكر قد يؤدي فيما يؤول إليه إلى أربع درجات، الأولى يزول ويخلفه ضده الثانية أن يقل وإن لم يزل جملة، والثالثة أن يخلفه ما هو مثله والأخيرة أن يخلفه ما هو شر منه، فإذا كانت الدرجتان الأوليان مشروعتين فإن الثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة.

الـثاني: الـتأكد من عدم التأثير، إلا أن فهم ذلك لا بد أن يأخذ في الاعتبار التأثير الحال والـتأثير الآجـل، لأن القيـام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوقع أن يترتب عليه أثـران: أثر يمكن ظهوره بوجه فوري وآخر ربما يتأخر في ظهوره إلى مدة، ولذلك إذا لم يـلمس فيـه المسلم تأثيرا في زمن معين أو ظروف خاصة فلا ينبغي ألا نجحد أن يكون نافعـا في المستقبل. وإذا كانت هناك أحاديث صرح فيها بسقوط فريضة الأمر بالمعروف والـنهي عـن المـنكر إذا لـم يلمس تأثيره فإنه يجب ألا يغرب عن البال أن ترك القيام بالفريضة في مثل هذه الأحوال إنما هو مباح لا واجب ولا مندوب، والدلالة على ذلك أن اتخـاذ هـذا السـلوك لا يمنع من الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الحق وإزهاق الباطل باعتـبار أن هـذه الحـال ــ لا شك ــ أفضل عند الله، يظهر هذا من نصوص كثيرة في الوحـي (قـرآنا وسنة) تؤكد فضل المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم عن ذلك الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم.

كمـا أن اليـأس ليس مسوغا للقعود عن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن اليـأس ليس من سمات المؤمن، خاصة إذا ما أخذ في الاعتبار امتداد التأثير واعتباره في العاجل والآجل[1].

ثالثا: المشاركة بين الأهلية والأغلبية:

إن أهـم المفـاهيم الأساسية التي طرحها الفكر الغربي، بحيث تعددت كونها مجرد أشكال نظاميـة إلى قيمـة فـي ذاتهـا، هو مفهوم الأغلبية، وقد عولجت هذه القضية بغير ردها لأصـولها في "قواعد عملية الترجيح" ومن ثم فإن البحث السياسي في الدراسات الإسلامية يتراوح بين اعتبار الأغلبية فكرة إسلامية أصلية، وبين دحض ذلك، وكلا الموقفين يعبران عـن تطـرف واضح في معاجلة تلك القضية الأساسية بين مفرط في خصوصية المفاهيم الإسـلامية وبين متسرع مؤد إلى رفض هذه الفكرة دون البحث فيها بروية، حيث أنها قد تستند إلى أصول لها في الرؤية الإسلامية ولكن بفهم متميز منضبط[2].

---

[1] أنظر في تفاصيل هذه ا لإشكالية والأحكام التي تتعلق بها: الجصاص، أحكام القران، **مرجع سابق**، ج٢، ص ٣٨.

القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، **مرجع سابق**، ص ص ١٤٣-١٤٤.

جلال الدين العمري، الأمر بالمعروف...، **مرجع سابق**، ص ص ١٥٤-١٥٧.

محمد سعيد العرفي، **مرجع سابق**، ص ص ٢٦٨-٢٧١. أحمد بن إبراهيم، (ابن النحاس) ، **مرجع سابق**، ص ٨١.

[2] أنظر في هذه التوجهات المختلفة بصدد أشكال الأغلبية: د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، هل الأغلبيه مبدأ إسلامي أصيل، مجلة **الأمة القطرية**، عدد (٣) ، السنة الأولى، ربيع الأول، ١٤٠١هـ، ص ص ٦٣ وما بعدها.

د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م، ص ص ٢١٤-٢١٨، ٣٣٧-٣٣٨.

قارن : فتحي رضوان، **الإسلام ومشكلات الفكر**، القاهرة: دار المعارف ، ١٩٧٣، ص ص ٣٩-٤٠.

وفكــرة الأغلــبية فــي جوهرها ـ فكرة تنصرف إلى الكم والعدد كأساس لعملية الترجيح بحيث يصير العدد محك إضفاء الشرعية إلى الفكرة والحكم على مدى صلاحيتها.
وعــلى خلاف هذا الفهم تقدم الرؤية الإسلامية نقدا لفكرة الأغلبية بحيث لا يعتد بها في إضفاء الشـــرعية إلا بعــد توفر عنصر الحق ومكنات فقهه، والأهلية لبيانه فيعتبر كل ذلك سابقا على الاعتــبار العــددي وليس العكس، ولا شك أن هذا يجد سنده في الفهم الصحيح ـ وفق الرؤية الإســلامية لمفهــوم التشريع المرتبط بالشريعة ودور الفقيه في تخريج الأحكام وهو ما يختلف شكلا وحكما ووسائل في ذلك عن مفهوم التشريع كما يوضحه الفكر الغربي[1].
والــرؤية الإســلامية تجــد تمثيلا لها في قول علي بن أبي طالب (ر) : "لا تعرف الحق بالرجال أعرف الحق تعرف أهله" وهي بذلك تجعل من السند الكيفي لا الكمي أساسا لتعبر بذلــك عن بعد جديد وفهم متميز لأسبقية الفكرة وخطورتها واستقلاليتها عن الكم، كما أنها تــومئ إلى أن القــاعدة تملك صحتها في ذاتها إذ تعبر عن (الحق) وتعبر عن الاستقلالية عن (اتباعها) مهما كثروا.
ويعضــد هذا الفهم كثير من الآيات القرآنية التي تشكل موقفا هاما يجب اعتباره وأحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم[2].
وكذلــك مفهــوم الجماعة وما يرتبط به من متعلقات[3]. ولذلك كانت النتيجة المنطقية التي تضــع الحــدود والشروط للفهم الإسلامي لفكرة الأغلبية، تجعل الحكم لمن تفقه لا للكثرة،

---

(1) أنظر في مفهوم التشريع الإسلامي وتميزه عن مفهوم التشريع بمعانيه الغربية:
عبد القادر عودة: **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، القاهر: المختار الإسلامي، ١٩٧٠، ص ص ١١-٢٦.
عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، القاهرة: المختار الإسلامي، ط٥، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، ص ص ٣٨-٤٨.
هاني أحمد الدرديري، **مرجع سابق**، ص ٦٠ وما بعدها.
د. حامد ربيع، سلوك المالك... **مرجع سابق**،ج١، ص ٤٨، ص ص ٢٠٨-٢٠٩، ٢٠١-٢١١(هامش).
(2) فقد حرص القران الكريم على التهوين من شأن الكثير من الخبيث، والإعظام من شأن القلة المختارة المؤمنة ، ويضع القران القاعدة العامة ثم يرد فيها بما يفصلها ويبن أحكامها ويضرب الأمثلة على صحتها "قُلْ لَا يستوي الخبيثُ والطيّبُ ولوْ أعْجبك كثْرة الخبيث"(**المائدة/ ١٠٠**) أنظر أيضا (**البقرة/ ٢٤٩**)، (**التوبة/ ٢٥**) ، (**هود/٤٠**)، (**ص/ ٢٤**)، (**النساء/ ٦٦**)، (**الأعراف/ ١٠٢**).
(3) فالجماعة المراد بها ما اجتمعت عليه الأمة وثبت ذلك من إجماعها، وقد روى عن ابن مسعود أنه قال: الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كــان رجلا واحدا، وروى عن أمير المؤمنين علي (ر) عن الجماعة والفرقة، فأكد أنها مجامعة أهل الحق وإن قلوا، والفرقة متابعة أهل الباطل وإن كثروا، فثبت أنه يجب أن يقال في الجماعة أنها المحقة وإن قلت، وقد ناقش كثير من الفقهاء فكرة السواد الأعظم، والتي فسرها الــبعض دون فحــص أو روية كمرادف لمفهوم الأغلبية الغربي ولكن الأمر جد مختلف ، فإن قول الرسول عليه الصلاة والسلام، "عليك بالسواد الأعظم ومن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة"، يجب ألا يفهم على أنه ينصرف إلى الأغلبية العددية.
فالكثير والقليل مفاهيم حيادية، لا يرتبط فيها الكثير بالحصة والصواب وكذلك لا يرتبط القليل بالخطأ حتما.. وقد اراد ﷺ بقوله عليكم بالسواد الأعظم من هو مصدق به..، ومن صدق به فقد بين أن إجماعهم حجة ولا سواد أعظم من سوادهم فهذا هو المراد (بالأعظم) إذ لا يجوز أن يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الإسلام، وإذا ثبت سوادهم فهاذ هو المراد (بالأعظم) إذ لا يجوز أن يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الإسلام، وإذا ثبت ذلك لم يكن عليهم معول إذا فارقوا الأدلة وخرجوا عن الكتاب وعما كان عليه الرسول عليه الصلاة والسلام والصدر الأول. ومن هنا يرتبط الأمر "بالحق" و "العلم" ذلك أنه لا يتبع إلا أهــل البصر والأمانة وإن قلوا دون الكثرة فكيف يسوغ اتباع الكثرة الذين إذا اتبعناهم وجدناهم منهمكين في طريق الجهالة، وبعد فإذا كان للحق طريق من الأدلة فالواجب أن يتبع ذلك الطريق دون الجمع الكثير الذي يصح كونهم ضالين عن تلك الطريق كما يصح كونهم مصيبين لها.. فكيف يرجع في ذلك إلى الكثرة..؟ وكتاب الله تعالى قد نطق بذلك بقوله "فلولا نفر منْ كُل فرقة منهُمْ طائفةٌ ليتفقّهُوا في الدّين ولِيُنذرُوا قومهُمْ إذا رجعُوا إليهم" (**التوبة/ ١٢٢**).
أنظر في ذلك: القاضي عبد الجبار، المغنى...، **مرجع سابق**، ج١٧، ص ١٥٧ وما بعدها.
قرب هذا الرأي: ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ٦٩-٧٠.
وقد زكى الشاطبي هذا الفهم لفكرة السواد الأعظم بقوله "... إن الجميع اتفقوا على اعتبار أهل الاجتهاد سواء ضموا إليهم العوام أم لا، فــإن لم يضموا إليهم فلا إشكال أن الاعتبار إنما هو بالسواد الأعظم من العلماء المعتبر اجتهادهم وإن أضمر إليهم العوام فبحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشريعة فلا بد من رجوعهم في دينهم إلى العلماء المعتبر اجتهادهم وإن ضموا إليهم العوام فحكم التبع لأنهم غير عارفين بالشريعة فلا بد من رجوعهم في دينهم إلى العلماء، فإنهم لو تمالأوا على مخالفة العلماء فيما حدوا لهم=

بحيث لا تثار القضية على المستوى الكمي والعددي ولكن تثار علي مستوى إدراك الفكرة والتفقه فيها، استنادا إلى قوله تعالى: "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"[1] ولم يقل فاسألوا الجماعة والعامة وقال تعالى: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ"[2] وهم العلماء ولم يقل أولي الكثرة.. فكيف يصح في طريقة الدين أن نتبع قول الكثير وقد أتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة؟.

وفي هذا الإطار فإن موقفا نقديا متكاملا لأسس فكرة الأغلبية يتمثل في تلك الرؤية وهو موقف لا بد أن يحكم التصور حيال فكرة النيابية والمؤسسات البرلمانية.

ذلك أن نظرة على واقع المشاركة في الواقع العربي المعاصر في إطار مقولة الأغلبية تجعل في إمكان كثير من تلك الأنظمة العربية، استغلال تلك المقولة استغلالا سيئا ومنحرفا من جانب كثير من الأنظمة العربية يساعد على هذا وضع الأغلبية والتي هي في مجملها ليست من أهل الاختصاص أو التفقه وبما يجعل من إضفاء الشرعية من خلال العدد والكم في عمليات التشريع إنما تعبر في حقيقتها عن ممارسة سياسية زائفة، فضلا عن ذلك فإنها لا تقيم وزنا لذلك التميز الهام لمفهوم التشريع في الرؤية الإسلامية عنه في الفكر الغربي، واختلاف عناصر تأسيس الشرعية عنها في التقاليد الغربية، بحيث يعبر ذلك عن رؤية فكرية متميزة تفرق بين الأمور المختلفة والموضوعات المتفرقة وتخص كل منها في اعتبار الرأي وترجيحه بالمختص بها والمتفقه فيها وهو أمر أساسي يعكس تصورا متميزا في اتباع الحق والمبدأ[3]، بحيث تصير الأغلبية ليست إلا تعبيرا عن حالة

--لكانوا هم الغالب والسواد الأعظم في ظاهر الأمر لقلة العلماء وكثرة الجهال فلا يقول أحد أن اتباع جماعة العوام هو المطلوب وان العلماء هم المفارق للجماعة والمذمومون في الحديث" بل الأمر بالعكس، وأن العلماء هم السواد الأعظم، وإن قلوا، والعوام هم المفارقون للجماعة إن خالفوا، فإن وافقوا فهو الواجب عليهم..".

وقد قال إسحاق بن راهوية "... لو سألت الجهال عن السواد الأعظم لقالوا: جماعة الناس، ولا يعلمون أن الجماعة عالم متمسك بأثر النبي ﷺ وطريقة فمن كان معه وتبعه فهو الجماعة".

أنظر: الشاطبي، الاعتصام..، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٢٢٦-٢٦٧.

وحديث السواد الأعظم، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله (س) يقول "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم" في الزوائد في سنده أبو خلف الأعمى، وهو ضعيف، وقد روي الحديث بطرق كلها فيها نظر، إلا أنها تقوي بعضها بعضا.

أنظر: الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٢، ج٢، ص ٩٥٤، ورقم الحديث ٢٨٥٩.

[1] **النحل/** ٤٣.

[2] **النساء/** ٥٩.

[3] لا شك أننا أمام موقف متفرد للرؤية الإسلامية يعبر عن استجابة متميزة ويضع الحدود لفكرة الأغلبية كمبدأ عام، وهذه الرؤية تسد الذريعة أمام من يستغل هذه الفكرة في إطار العمل النيابي والبرلماني استغلالا سيئا حيث تستغل هذه الأغلبية في معظم دول المسلمين والتي هي غالبا ليست أهل الاختصاص أو التفقه لإضفاء شرعية من خلال العدد أو الكم (سواء بالتزوير ـ أو الترهيب والترغيب ـ أو بالاستغلال لواقع الأغلبية الصامتة بأن تنوب السلطة أو مؤسساتها بالحديث عنها) على عمليات التشريع، وهي ممارسة سياسية زائفة، والاحتجاج بها أمر لا يجد له من دليل. ومن هنا كان التأكيد على تميز مفهوم التشريع في الرؤية الإسلامية عنه في الفكر الغربي من جهة ثانية، وأخيرا مفهوم الإجماع المنضبط بالفهم الأساسي للشرعية الإسلامية يبين أن فهم فكرة الأغلبية وكذلك النيابية محكومتان بهذا التصور الأساسي لمفهوم الإجماع ذلك أن الإجماع على ضربين:

أحدهما: إجماع العامة والعلماء والمعتبر بأن يعرف الأمر المضاف إلى جميعهم.

ثانيهما: ما يضاف إلى العلماء من المسائل التي لا مدخل للعامة في معرفة طريقها، لأن من هذه حالة لا معتبر بالعامة فيه، إلا من حيث يعلم كونهم منافقين للعلماء.

وفي هذا المقام ليس لمن يعرف الأمر وحقيقته أن يوافق أو يخالف لأنه يفتقد في البدء الأهلية لذلك الحكم والتقويم.

أنظر في هذه المعاني: القاضي عبد الجبار، المغني....، **مرجع سابق**، ج١٧، ص ١٥٧ وما بعدها.

د. أحمد حمد، الإجماع...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢-٢٦، ص ٢٠٧ وما بعدها.

شكلية مظهرية من الشرعية تضفي على السياسات التي قد تتعارض مع قواعد المصلحة الشرعية واتباع طريق الحق، وهذه الرؤية الإسلامية تعد في حقيقة الأمر تصحيحا لمقولة أن حكم الأغلبية مبني على افتراض أن الأغلبية العددية ــ لمجرد أنها كذلك ــ معصومة من الخطأ ومترفعة عن الذلل، كما أنه لا يوحي بأن هذه الأغلبية هي في حل من أن تصنع ما تشاء وتجري مع الهوى، ذلك أن احتمال الخطأ عليها أمر وارد.

والأمر إن تشابه مع ما يمكن تسميته بحكم التكنوقراط فإنه يجد تميزه الأساسي في عدم استقلال ذلك عن تعلقه بفكرة الحق والاجتهاد والتفقه وارتباط كل ذلك بأسس الشرعية الإسلامية.

رابعا: المشاركة بين المؤسسية والنيابية والحجاب:

وفق ما نوه الباحث آنفا فإن الشكل المؤسسي أو النظامي ليس مستقلا بأي حال عن القيمة أو المبدأ أو المقصد، ومن ثم فإنه ومن باب الذرائع، قد يرفض شكلا نظاميا معينا ويتحفظ بصدده لا لشيء سوى أنه قد يؤثر تأثيرا سلبيا على القيمة والمبدأ أو تحقيق المقصد، لأن تلك المبادئ والقيم النظامية هي في سلم التصاعد أعلى من الشكل النظامي أو المؤسسي.

وفي هذا السياق نعالج فكرة الحجاب وأثرها على مسألة المشاركة، بحيث تعد ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تحقيقا للقيمة في أصولها وتجاوزا لنقائص المشاركة في تأسيسها الوضعي[1].

والحجاب شكل نظامي محكوم بقاعدة أساسية أنه لا حجاب دون المظلوم كمبدأ إسلامي، وهو ما يجد تعضيدا في إطار الكتابات الإسلامية السياسية.

وفي إطار الواقع العربي المعاصر يتخذ الحجاب أشكالا جديدة، ذلك أنه في نطاق التأسيس الوضعي للشرعية ، الذي يحدد بلا ضبط ما يكون شرعيا أو ما لا يعد كذلك، أنه يمكن القول أن اكتساب الشرعية أو عملية إضفائها في هذا المقام ليست في جوهرها إلا صناعة تقوم بها السلطة في إطار إحكام قبضتها على كل المؤسسات التي تصنع التشريع، وأهم أشكال الحجاب الجديد ما يدعى ضرورة المشاركة في إطار من القنوات الشرعية، وفق ما يحدده النظام لما يعد قناة شرعية وما لا يعد كذلك، فضلا عن أن تلك القنوات قد لا تتيح التعبير عن الرأي المتميز، كما تعد رديئة التوصيل، كما يرفض إنشاء قنوات جديدة بدعوى أنها تقوم على أسس طائفية.

ولا شك أن التأسيس الإسلامي للشرعية المستقل عن تدخل السلطة إنما يحقق نوعا من التوازن لضمان حقيقة المشاركة وفعاليتها. كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

[1] يخصص الجاحظ إحدى رسائله ليناقش ظاهرة "الحجابة" وتطورها في التاريخ الإسلامي ، ويحاول تلمس الرؤية الإسلامية لوضع الضوابط لهذا الشكل النظامي، ويقف في ذلك موقفا ثابتا في النهي عن الحجاب والاحتجاب ولن رفعه يمدح به (الحاكم) ونصبه بما يمنع وصول المظالم إليه أو تقديم المشورة يذم به ويهجى ، ومن هنا كان تحفظ الجاحظ وكثير من كتاب الفكر السياسي الإسلامي على تلك الظاهرة.

انظر في ذلك: الجاحظ ، **رسالة في الحجاب والنهي عنه**، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق وجمع، د. عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٥، ج٢، ص ص ٣٠-٨٥.

ابن خلدون، **المقدمة**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط٣، ١٣٢٠هـ وقد أفرد فصلا حول "الحجاب وكيف يقع في الدولة، وأنه يعظم عند الهرم" ص ص ٢٧٦-٢٧٧.

ويؤكد ابن الجوزي هذه الحقيقة التي ترتبط بين شدة الحجاب والظلم مؤكدا أنه "ينبغي أن يسهل السلطان الإذن للعوام وأن يقعد لهم في وقت، فإن علم النواب بذلك يكفيهم عن ظلم العوام، وشدة الحجاب توجب انبساط النواب في الرعية فيكون منها الخلل وسبب الدعاء..".

أنظر : أبن الجوزي، الشفاء، **مرجع سابق**، ص ٦٣.

باعتباره القاعدة في تأسيس النسق القياسي للمشارك في الرؤية الإسلامية لا يرتبط في كل الأحوال بإذن السلطان وهو أمر حيوي في ضرورة مراجعة نظم "الحجاب الجديد".

فكرة النيابة والنقابة:

ترتــبط الــنيابة بقضية الحجاب فكلاهما وإن اعتبر من الأشكال النظامية إلا أنه قد يتوسل بهما لمنع مشاركة الرعايا أو مواطني الأمة بما يعوق إمكانية عرض المظالم على السلطة السياســية. بينما وفق التطور الأساسي للرؤية الإسلامية فإنه لا يفترض بحال أنه بدعوى الــنيابة ألا يمــارس المواطن العادي ويضطلع بدوره السياسي في الأمة، ذلك أن النيابة لا تمــثل وفــق هذه الرؤية، حالة من حجب الإرادة الفردية وممارستها ولا تعني بحال تنازلا عن حق المواطن ــ بل واجبه ــ في الممارسة السياسية إن شاء. ومن هنا يجب الأخذ في الاعتــبار مــا يوجه إلى فكرة النيابة وفق تأسيسها الوضعي في الفكر الغربي من انتقادات ذلــك أن الحكومــة الــنيابية.. تقيــم ديمقراطيتها على إيهام رعاياها بأنهم المصدر الفعلي للســلطات اســتنادا إلى إشــراكهم فــي عملية انتخاب أعضاء المجالس النيابية وهو أمر مشــحون بالمغالطــة من حيث التساؤل عن كيفية الجمع بين حالة الرعية فيما بين فترات الانــتخاب الذين لا يملكون إلا الإذعان للسلطة دون الخوض في نطاق اختصاصاتها وبين مصــدر هــذه الســلطة، لأن ذلــك يكون استناد إلى منطق معكوس، فإذا كانت ممارسة الديمقــراطية فــي صورتها المباشرة تستحيل عملا على المجتمعات السياسية المعاصرة، وكــان لا بد من أن تكون صفة المواطن حتى في بلاد الديمقراطية لائحة لا تتعطل فكيف يكون الجمع بين الممارسة النيابية وحق المواطن في المشاركة المستمرة؟

فلا بد إزاء تصميم الجماهير من إنهاء الاحتكار.. لشؤون الدولة بالأسلوب الذي يمكن تلك الجماهير من الاشتراك اشتراكا فعليا[1].

---

[1] أنظر في التأسيس الشرعي لفكرة النيابة وحكمها:

الشاطبي، الموافقات...، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٢٢٧-٢٤٠.

أنظر في فكرة النيابة والنقابة كمؤسسة نظامية سياسية: الماوردي، الأحكام السلطانية..، **مرجع سابق**، ص ص ٩٦-٩٩.

أبو محمد عبد الملك بن هاشم بن أيوب، **السيرة النبوية**، القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٣٦، ج٢، ص ٣١١.

أحمد عبد المنعم البهي، حقوق الأمة على الحاكم، **المجلة المصرية للعلوم السياسية**، العدد (٤٥) ، ديسمبر ١٩٦٤، ص ٣٣ وما بعدها.

محمــد يوسف الفاروقي، العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان في مهمتان في العهد النبوي، تعريب: سردار رشيد حسين، مجلة **الدراسات الإسلامية** ، باكستان، إسلام أباد، المجلد (١٧) العدد (١)، مارس ــ إبريل ، ١٩٨٢م، ص ٧٨-٨٧.

ومــن الجدير بالذكر أن النيابة لها حدود في الرؤية الإسلامية يجب مراعاتها سواء في نقل رأي من يمثلهم وحدود الولاية عليهم وهو أمر يجب أن يؤخذ في الحسبان.

أنظر في الارتباط بين النقابة ومجلس الشورى:

تقــي الدين النبهاني، **نظم الحكم في الإسلام**، القدس: من منشورات حزب التحرير، بيروت: دار الكشاف – مطابع دار السياسة، ١٩٥٣، ص ص ١٨-٢٠.

أنظر في نقد فكرة النيابة من مفهومها الغربي:

محمــد طــه بدوي، الحياة السياسية في مفاهيمنا الثورية، **المجلة المصرية للعلوم السياسية**، القاهرة: الجمعية المصرية للعلوم السياسية، عدد (٢٨) ، يوليو، ١٩٦٣، ص ص ٣١٠-٣١٥. .

د. محمود الخالدي، **نقض النظام الديمقراطي**، بيروت: دار الجليل ١٤٠٤هـ ١٩٨٤، ص ص ٤٨-٥٧

هــارولد لاسكي، محنة الديمقراطية، سلسلة **اخترنا لك**، عدد (٦٥) القاهرة: مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، د.ت ، ص ٩٧، ١١٦، ١٦١.

د. عصمت سيف الدولة، **النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية**، القاهرة: القاهرة للثقافة العربية، ١٩٧٦، ص ص ٢٤٨-٢٦٨.

أنظر في عرض فكرة النيابة في الفكر الغربي وما يرد عليها من تحفظات وما يؤيدها

د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى....، **مرجع سابق**، ص ص ٣٤٤-٣٦٥.

وهو أمر يجد ما يزكيه في الرؤية الإسلامية في إطار المشاركة الفعلية للرعايا بشكل مستمر من خلال فكرة الرعية السياسية، ورفض فكرة الحجاب، بما تؤديه من احتجاب المواطن عن المشاركة وما يترتب على ذلك من معوقات الاضطلاع المستمر بالواجب، في إطار التفاعل الواعي بين الحق والواجب داخل الأمة لتجسيد الشرع والشرعية في إطار الرقابة الدائمة في كل حركة في الزمان والمكان من خلال المبدأ الفاعل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وهذا الأمر في ذاته لا ينفي حقيقة النيابية وضرورتها من حيث تواجد هيئة نظامية تقوم بوظيفة المتابعة للحاكم والمحاسبة له، وهي رؤية تعبر عن وعي بأصول قضية النظامية وحقيقتها، وتضع للاختصاص والأهلية مكانهما في هذا التصور كل بقدر وفق تكامل هذه المفاهيم السياسية في منظومة المفاهيم الإسلامية ورؤيتها المتميزة.

الحزبية ـ المعارضة والشورى والنصح

والحزبية من القضايا الهامة التي تتعلق بقضية المشاركة وتعبر عن تعدد القوى والآراء السياسية واعتبارها أداة وسيطة للممارسة السياسية تتوسط السلطة السياسية والجماهير في إطار نظامي[1].

وعند هذا الحد يمكن تقبل الحزبية، ولكن مع اكتمال صياغتها من حيث تأسيسها ومسارها وحركتها، ومقاصدها، فإن الرؤية الإسلامية تتحفظ على كل ذلك، وتضع هذه القضية في إطارها كفكرة نظامية دون أن تعكس مجموعة القيم الغربية في الممارسة السياسية بل هي تحدها ـ ضرورة ـ بمجموعة من القواعد والمبادئ النظامية المنبثقة عن الرؤية الإسلامية وقيمها السياسية.

فالقضية ليست في رفض الحزبية أو قبولها، ولكن في طبيعة الحزبية وهل هي تقع في أحد المبادئ النظامية الإسلامية أم خارجة عنها فالحزبية إذ تولد شعورا بالفرقة تتحول إلى عداوة متأصلة بما يؤدي إلى انصراف معظم الجهود الفكرية والعملية إلى .. الإيقاع بالخصوم الحزبيين أو اتقاء مكائدهم.. وفي سبيل ذلك تضيع الحقوق وتتعطل المصالح للخلق فتفقد الحزبية دورها الحقيقي في المشاركة أي لا تؤدي دورها كمؤسسات نظامية لتعبر عن الاختيار في الرأي واختلاف التنوع، وقد شكلت المذاهب الفقهية حركة تمثل هذا الاختلاف المنضبط، ولكن روح الحزبية وانتشارها على نحو مخالف للتأسيس الإسلامي والممارسة المتسقة معه والمقاصد الإسلامية، بحيث تتحول إلى تحقيق طموحات

---

[1] أنظر في مفهوم الأحزاب السياسية وتصنيفاتها:

د. محمود خيري عيسى، د. بطرس بطرس غالي، **المدخل في علم السياسة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥، ص ٢٦٨-٢٨٢

د. محمود خيري عيسى، **النظم السياسية المقارنة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣، ص ص ٥٢-٧٧.

موريس ديفرجيه، **الأحزاب السياسية: نقلة إلى العربية**، علي مقلد وعبد المحسن سعد، بيروت: دار النهار للنشر، ط٢، ١٩٨٠، ص ص ٢-٦، ص ١٠٩ ومواضع أخرى متفرقة.

ويشير ديفرجيه إلى قضية هامة حينما يؤكد في مقدمة كتابه "أن الأحزاب تحاط عن عمد بالغموض" ص٤، أنظر في مختلف التوجهات ، حول الظاهرة الحزبية:

د. فاروق عبد السلام، **الإسلام والأحزاب السياسية**، القاهرة: مكتبة قليوب للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ص ٢٥-٣١، ص ١٢٩ وما بعدها.

أنظر في عرض للظاهرة الحزبية وموقف الإسلام منها.

الأشــخاص عــلى حساب مصالح الأمة بما يفسد الضمائر والأخلاق، وهو أمر يؤدي إلى نمط من الممارسة يخالف أسس الرؤية الإسلامية[1].

وإن عــلاج هذه الظاهرة يحتاج إلى إدراك حقيقي لمعنى هذه الدعوى وتصور بعيد لغايتها وأنها بالأساس دعوة لإقامة حكم الله في الأرض وأن جنسية المسلم عقيدته وهو أمر يحقق لــلرابطة الإيمانيــة السياسية جوهرها، بحيث يمكن القول أن الدولة الإسلامية منذ الخلافة الراشــدة لــم يهــزل منطقها.. إلا حين تنازلت عن وحدتها المحققة في ارتباطها العقيدي المؤسســي على الإسلام وتفرقت إلى جاهليات وعصبيات وحزبيات تتنافس باسم الإسلام وتتصــارع بإســم المصلحة وظيفتها الغيبة والعيب بحيث تخرج عن الحد الإسلامي لكل تجمــع يجب أن يوصف بتلك الصفة الإسلامية وشروطها، فإن حزب الله يتفق في المبادئ والمقاصد والنهج ولكنه قد يختلف في الأدوات والوسائل بحيث تعد تلك الأدوات النظامية الفــنية التي تقوم بوظائفها الأساسية وفق مجموعة الشروط والقواعد المقترحة في تأصيل الرؤية الإسلامية للمؤسسة.

ومــن أهــم المفاهيم التي تتعلق بحقيقة المشاركة في الفكر الغربي فكرة المعارضة والتي تتساند وأفكار مثل الحزبية وتعدد القوى السياسية والرقابة السياسية والمجالس النيابية وكل ذلــك يتعــلق بــالمفهوم الغــربي للسياســة وعلم السياسة من كونه يتعلق بظاهرة السلطة والصــراع مــن أجــلها باعتبار الصراع قيمة أساسية تتحكم في الحياة السياسية ، وتبدو المفــاهيم الإسلامية السياسية وفق مكانها في النسق الإسلامي ذات رؤية متميزة تؤثر من حيث مضمونها ومحتواها ــ على الحركة بمقتضاها ووفق شروطها.

وفــي هذا الإطار فإن مفهوم النصح كمفهوم بديل للمعارضة في الفكر الغربي يعتبر نتيجة لازمــة تمــلك الاتساق مع مفاهيم مثل البيعة والشورى الإسلاميتين، بحيث تعبر بذلك عن مــنظومة متميزة هي وإن أدت وظيفة المفهوم الغربي ودلالاته الصحيحة فإنها تؤكد على معان أخرى تشكل بدورها مجموعة من القواعد والمبادئ النظامية.

فمفهــوم النصــح الذي يعني الخلوص والصدق وعدم الفسق والاتصاف بالعدل والصلاح والقيام بالإصلاح وتسانده مع مفهوم الشورى بما يعني ابتغاء الصلاح عن طريق التشاور، ومفهــوم الــتقويم الذي يعني تعديل المعوج وإرجاعه إلى حالة استوائه واستقامته وتحقيق الصــلاح والإصــلاح فمجموعــة المعــاني الــلغوية تتكامل في إعطاء المفهوم المتكامل والمــتداخل بحيث تؤكد ــ كعهد المصطلحات الإسلامية ــ على البعد الأخلاقي والمقصد القيمي كجزء لا يتجزأ من المفهوم.

أما المفاهيم الأخرى مثل (المعارضة والنقد) فإنها كمفاهيم وإن تعلقت بمعنى إظهار الشيء وقوة الكلام والرأي الجيد فإنها تتعلق كذلك بمعاني السب والشتم والعيب والتعريض.

وربمــا مــن خــلال هــذا الاستقصاء اللغوي لمثل هذه المفاهيم يتبين لماذا تخير التراث الإســلامي ألفاظــا مــثل "النصــح والتقويم والشورى" للتعبير عن حالات الرأي المخالف باعتــبارها محددة الطبيعة (الإخلاص والصدق) والمقصد (الإصلاح والتقويم وإعادة الأمر إلى حالــة الاســتواء والاســتقامة)[2]. وما يعني بدوره التحفظ على ألفاظ مثل "المعارضة

---

[1] خــالد إسحاق، الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، السنة (١١) العدد (٤٤)، شوال ــ ذو الحجة، ١٤٠٥هــ يوليو ــ سبتمبر ١٩٨٥، ص ص ١١-٤٦.

[2] أنظر في هذه المعاني: المعاجم اللغوية السابقة.

والـــنقد" خاصة أن المفهوم الإسلامي يستغرق معانيها الجيدة بينما يستبعد كل معانيها غير الأخلاقية ويتميز عليها بشموله وقدرته على الوفاء بالمعنى طبيعة ومقصدا[1].
ولا شـــك أن هـــذه التصورات الأساسية لا بد وأن تعكس قيمها التي تتضمنها في توجيه العمـــلية السياسية وطبيعة حركتها في الواقع العربي المعاصر ، وتعبر عن استجابة متميزة على المستوى النظري والنظامي والحركي.
فالنصـــح يقيـــم الدعوى إلى الإيمان والإصلاح والتربية الفكرية والعلمية والسياسية، وهو مفهوم شامل لكافة الأمة الإسلامية، فكل فرد لا بد أن يكون ناصحا لغيره ومصلحا له مما يشـــيع فـــي الأمـــة مـــناخا من النصح والتعاون على البر ... وللنصح في حديث (الدين نصيحة)[2] وجهان:
أحدهما: يتعلق بإيمان الإنسان وعقيدته وإصلاح نفسه وتربيتها.
والآخـــر: يتعلق بمهمة الدعوى والتبليغ والإصلاح والتربية التي يقوم بها المسلم في داخل الأمة وخارجها، وكان من اهتمام النبي ﷺ بالنصح للمسلمين أنه بايع عليه أصحابه وأخذ عليهم ميثاقا خاصا بذلك.[3]
ومفهـــوم النصـــح فـــي الرؤية الإسلامية يتكامل مع مفهوم الشورى في التأكيد على حقيقة الاعـــتراف بالـــنقص البشـــري وتكامل البشر والتعاون على البر والتقوى، كما أن مفهوم النصـــح يرتـــبط بالغـــرض مـــنه أيضا ولا يعد استخدام حق النصح داخلا في باب الغيبة بالكـــلية، بـــل إن فاعله ممدوح، وهو إن كان يتضمن إظهار خطأ المخالف للحق، بغرض تقويمـــه وإصلاحه واستوائه على الحق، فلا عبرة بكراهته لذلك، فإن كراهة إظهار الحق.. ليـــس مـــن الخصال المحمودة ، بل من الواجب على المسلم أن يحب ظهور الحق.. سواء كـــان ذلـــك موافقـــته أو مخالفـــته وهذا من جملة النصح لله ولكتابه ورسوله ودينه وأئمة المســـلمين وعامـــتهم، وذلك هو الدين كما أخبر به النبي ﷺ .. فإن كراهة ما يقال ليس معتـــبرا في مفهوم النصح الإسلامي، ومن هذا الباب أن يقال للرجل في وجهه ما يكرهه، فـــإن كـــان على وجهة النصح فهو حسن، وقد قال بعض السلف".. لا تنصحني حتى تقول في وجهي ما أكره"[4].

---

[1] هـــذه الـــدلالات لمفهـــوم "النصح" **هو** ما دعى ابن الأثير أن يؤكد أن ".. النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة في إرادة الخير للمنصوح له وليس يمكن أن يعبر عن هذا المعنى بكلمة واحدة تجمع معناها غيرها".
أنظر ابن الاثير ، **النهاية في غريب الحديث**، مصر : المطبعة العثمانية، ١٣١١هـــ، ج٤، ص ١٣٨.

[2] عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال "الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" رواه مسلم (أنظر في شرح الحديث: النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، **مرجع سابق**، ج٢، ص ص ٣٦-٣٨).

[3] **المرجع السابق**، ص ص ٣٩-٤١.

[4] أنظر في هذه المعاني:
ابن رجب الحنبلي **الفرق بين النصيحة، والتعيير**، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، القاهرة: مكتبة القيمة، د . ت ص ص ٢٩-٤١
جلال الدين العمري، **مرجع سابق**، ص ص ١٨٥-١٨٧.
عبد المنعم حسن الإدفوي، النصيحة ، مجلة **منبر الإسلام**، القاهرة ، السنة ٢٩، محرم ١٣٩١هـــ، ص ص ٧٨-٧٩.
عبد المتعال الصعيدي، **السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١، ص ١٨٠ وما بعدها.
محمد أحمد جاد المولى، **الخلق الكامل**، القاهرة: المطبعة العثمانية المصرية، ١٩٣٦، ج٣، ص ص ٥٢-٥٤.
عدنان النحوي، **ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية**، السعودية، الدمام: دار الإصلاح، ١٩٨٢ ص ص ٦٧-١٠٠، وهو فصل قيم يجب مطالعته إذا ما أريد تأصيل مفهوم النصيحة لغة وقرآنا وسنة وشروطا نظامية يجب أن تحدد حركتها ومقصدها.
قارن بذلك مفهوم المعارضة ودلالاته على التصور الإسلامي للنصح، د. حامد ربيع، سلوك المالك، **مرجع سابق**، ج١، ص ص ٢٠٧-٢٠٨.=

والنصح كمفهوم إسلامي تسبقه مرحلة البلاغ ـ بافتراض الجهل ـ والتذكير ـ بافتراض النسيان، وهو ما يعني تحري الستر ـ دون الإضرار بمصلحة عامة، فإن استطاع المؤمن دفع العيب سرا دون إشاعة كان أفضل أما إذا كان لا يدفع إلا بالنصح عن طريق العلانية فهذا أمر واجب، فالعبرة في المنهجين تحقق الغرض وإزالة المفسدة التي وقع فيها، فليس من غرض النصح إشاعة عيوب من ينصح وأما الإشاعة وإظهار العيوب بغرض ذلك لا بغرض التقويم فهو مما حرمه الله ورسوله " إِنّ الَّذِين يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا.."[1]، فالنصح غرضه بذلك إزالة عيب أخيه المؤمن، فشتان بين من قصده النصيحة وبين من قصده الفضيحة، ولا تلتبس إحداها بالأخرى.

خامسا : الشرعية أصل والمشاركة فرع:

إن فقه قضية الشرع، خاصة بالنسبة للنظم السياسية ـ يرتبط ارتباطا لا ينفصم بفقه المشاركة، بحيث تعد المشاركة فرعا على الشرعية والشرعية أصلا لها وفي تكييفها:

١- ذلك أن المشاركة باعتبارها فرعا على الشرعية تتسم بنفس خصائص الأصل في التأسيس والمصدر والضبط والمقاصد ومن ثم كان المفهوم الشرعي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أكثر دلالة على الفهم الإسلامي دون غير ذلك من المفاهيم.
٢- إن المشاركة تمثل أحد مستويات الشرعية خاصة ذلك المستوى الخاص بالحركة وطريقتها ومناهجها من حيث اتساق الحركة مع تأسيس الشرعية.
٣- وأخيرا فإن حال الشرعية باعتباره الأصل يؤدي إلى التأثير في حال المشاركة، بينما حال الاستبدال يتطلب طرقا أخرى متميزة وتمتع النظام بالشرعية يفرض أحوالا أخرى من المشاركة في إطار الفقه الكامل لضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتثير تلك الرؤية قضية على درجة كبيرة من الأهمية يجدر تناولها بالتحليل، تتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية في حالة فقدان الشرعية أو الاستبدال وهو أمر وجب ضبطه من فقه الحكم وفقه الحال وفقه العمل في إطار الضبط الشرعي والمقاصد الشرعية.

وقد أشار الباحث إلى ذلك في سياق النظر إلى نسق الشرعية الإسلامي والواقع العربي المعاصر، إلا أن أهم ما يطرح في هذا الصدد مسألة مشاركة الإسلاميين في الحكم بشكل

--د. نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي..، **مرجع سابق**، ص ٣ وما بعدها.

قارن أيضا مفهوم المعارضة كما يعرفه الفكر الغربي القانوني والسياسي:

أندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة: علي مقلد واخرين، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤، ج١، ص ص ٤٨-٤٩.

مورثون، أ. كابلان، **المعارضة والدولة في السلم والحرب**، تعريب: سامي عادل، بيروت: منشورات دار الافاق الجديدة، د. ت، مواضع متفرقة.

[1] **النور/** ١٩.

ولا شك أن النصح من المفاهيم الأساسية التي تشكل أحد عناصر منظومة المفاهيم الإسلامية بصفة عامة والسياسية منها بصفة خاصة ويرتبط بها مفاهيم مثل محاسبة النفس والغير ، وكذلك مفاهيم الرقابة لله في كل حركة من كل حركات الإنسان. وقد يختلط هذا المفهوم بالغيبة وهو في الحقيقة خارج عن حدها بل هو أمر واجب على كل مسلم فيما يعلم ويعرف.

أنظر في ذلك: ابن تيمية: **الغيبة ومعها رسالة**، "رفع الريبة عما يجوز ولا يجوز من الغيبة" للإمام الشوكاني، تحقيق: محمود امام منصور، القاهرة: مكتبة الصحابة بطنطا، ١٤٠٦هـ.

أنظر في **رسالة ابن تيمية**، شروط إظهار عيوب شخص بعينه، ص ص ٢٤-٣١.

أنظر في **رسالة الإمام الشوكاني**، الصور الجائزة من الغيبة والتعقيب عليها، ص ص ٣٦-٥٤.

أنظر أيضا: النووي، رياض الصالحين...، **مرجع سابق**، ص ص ٢٢٦-٢٢٧. (باب بيان ما يباح من الغيبة).

مـــن الأشكال أو المشاركة بدرجة أو بأخرى في العملية السياسية وعناصرها على الرغم من عدم الاعتراف بالأسس التي تقوم عليها الحركة السياسية، ودراسة هذا الأمر ومناقشته ضـــرورة يفرضـــها الواقـــع المتشابك والآراء المتباينة، خاصة أن بعضا ممن يمثلون هذه التوجهات الإسلامية قد شاركوا في تجربة الحكم بدرجة أو بأخرى وقد قوبل ذلك باستنكار داخل الاتجاه الإسلامي ذاته فضلا عمن يخالفون الذين وجدوا في ذلك مطعنا يضيفونه إلى حججهم والأمر ـــ على أهميته تلك ـــ لم يلق اهتماما يليق بخطورته ـــ وفهمه وفق مدخل المصـــلحة الشـــرعية وما يقدمه من إسهام في هذا المقام وانحصر التفكير في الغالب ـــ على منحيين رئيسيين:

أحدهما: يؤكد على ضرورة أن يتولى الإسلاميون الحكم بمفردهم حتى يملكون القدرة على إحـــداث عمـــلية التقويم وفق عناصر منهاجية التغيير في الرؤية الإسلامية وتطبيق الشرع وتجسيد حاكميته.

والـــثاني: يؤثـــر العـــزلة واعتبار المشاركة رجس من عمل الشيطان وبغض الطرف عن اعتبار المصلحة الشرعية وفقه الواقع.

وإذا كـــان المنحـــنى الأول يملك مصداقية في حجته الأساسية التي يستند إليها، إلا أنه قد تغافل عن حقيقة "وماذا قبل السلطة؟؟" وما هو نهج المشاركة في هذه الحال؟.

أمـــا المنحـــنى الثاني فإنه يتغافل سلوك النبي ﷺ في مفتتح الدعوة والذي لم يختط العزلة منهجا، وأكد ضرورة الدعوة على الرغم من التأكيد على عدم شرعية الواقع الذي يعمل فيه. وأهمـــل هـــذا الـــتوجه أو ذاك عمـــلية المشاركة وأهم خصيصة يتميز بها النسق القياسي الإســـلامي (الأمـــر بالمعـــروف والـــنهي عن المنكر)، وهي وجوبه وفرضيته فضلا عن اســـتمراريته فإذا كان تجنب المشاركة في السلطة هو الأصل والأولى ما استطاع إلى ذلك ســـبيلا، فإن جواز المشاركة أمر أساسي في مقابل ذلك يدخل في حد الضرورة التي تقدر بقدرهـــا، وارتـــباط الأمـــور بمقاصدها ، وهي عملية تتطلب اجتهادا حقيقيا يقوم بالترجيح عـــلى أسس منضبطة في ضوء فقه الحال والواقع، بين المصالح والمفاسد والمترتبة على أي نمط من أنماط المشاركة.

وكذلـــك الأمـــر المتعـــلق بأنماط التحالف السياسي في الواقع المعاصر الذي يتسم بسيطرة الحقبة العلمانية التي تتسم بدورها بالاستبدال أو التأسيس على غير الشرع والشريعة.

فلهذه القضايا المختلفة المتعلقة بعملية المشاركة وجهان:

الوجـــه الشرعي الذي يتعلق بالمبررات الشرعية والفقهية للمشاركة والوجه السياسي الذي يستند إلى فقه الواقع والمتعلق بالنتائج المتوقعة بالنتائج من جراء المشاركة[1].

---

[1] قرب إلى هذه الرؤية:

مصطفى الطحان، **مرجع سابق**، ص ص ١١-٤٥.

أنظر في ذلك رؤية الحركة الإسلامية في السودان للتحالف مع نظام نميري والمشاركة مع السلطة:

د. المكاشفي طه الكباشي، **تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٦، ص ص ٦٧-٦٨.

وقد أشار فيه إلى أن المشاركة تمت على أساس حرية العمل الإسلامي وانطلاقه وأدت إلى كشف مفاسد النظام من الداخل وتجميد تنظيماته المختلفة وشل حركتها وإظهار العدل ورفع الجور ما أمكن، فالمشاركة من نظام حكم فرعون إظهار للعدل ورفعا الجور.

"قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظٌ عليمٌ" (**يوسف/ ٥٥**).

وخرج الفقهاء من هذه الآية بجواز الولاية في القضاء والأموال وغيرها من قبل الظالم.=

سادسا: الاستجابات الفكرية والنظامية والحركية للنسق القياسي الإسلامي والواقع العربي المعاصر

فـــي ظــل قاعدة التساند والتكامل بين الفكر والنظم والحركة تبدو الاستجابة كعملية مركبة بحيــث تقدم الرؤية الإسلامية ممثلة في النسق القياسي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فضـــلا عن الإطار التحليلي المتعلق به مجموعة من الإسهامات في تقويم مختلف جوانب مفهــوم المشـــاركة الوضعي سواء على مستوى التأسيس أو نقد التناول النظري والتحليلي لــلواقع العـــربي المعاصـــر، فضـــلا عن تقويم واقع الممارسة ذاته والذي يفترق بصورة واضحة عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأصول النسق القياسي.

١- ومـــن ثم يقدم هذا النسق منظومة من الاستجابات على المستوى الفكري والعقيدي، بما يحقــق الضـــبط ابـــتداء لعملية المشاركة من خلال ما يتضمنه من مجموعة المبادئ والقواعد النظامية التي تحكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث:

(أ) التأســـيس الـــنابع من مصدر مستقل وثابت يتسم بالشمول لكل حركة، بحيث يستوعب مفهـــوم المشـــاركة ويجعلـــه ضـــمن مفهوم العبادة تحقيقا لشروط الاستخلاف بلوغا لمرضاة الله وإرساء لمقصد التوحيد.

(ب) أن هـــذا التأسيس الذي يؤكد أن الله هو مصدر تقرير الحقوق والواجبات بحيث يشكل الإيمـــان بـــالله ضمانا لحقوق الإنسان من ناحية تقريرها ومن ناحية انفاذها وتدعيمها والنضـــال لأجـــلها، يجعل من ارتباط الحق بالشارع في الإسلام ضمانا وثيقا للعدل لا ذريعـــة للاستبداد هذا من ناحية، كما أنه يكفل من ناحية أخرى التقرير المتوازن لحق الفرد وحق الجماعة وللحقوق والواجبات(1).

٢- كما يقدم المفهوم استجابات نظامية تسهم في:

(أ) ترشـــيد فكـــرة المؤسســـة، بما يسد الذرائع في وجه المؤسسات الشكلية أو بالأحرى الفاســـدة شـــرعا ــ أو منع حركة المشاركة بدعوى القنوات الشرعية ــ كما تتيح من خـــلال فكرة الأهلية والاختصاص وأن لكل أمر أهله وإجماع خاص به هو المعتبر في هـــذا المقام ــ تتيح التنوع المؤسسي بحيث تجتمع جميعا في وحدة التأسيس والمقصد،

=ونقل نص الماوردي، واحتلف لأجل ذلك في جواز الولاية من قبل الظالم، فذهب قوم إلى جوازها إذا عمل بالحق فيما تولاه لأن يوســف عليه السلام تولى من قبل فرعون ليكون بعدله دافعا لجوره ...، وقد أشار إلى نفس الرأي: محمد حسين فضل الله، "الحوار في القران"، **مرجع سابق**، ص ص ٣٢٠-٣٢١.

فاستنبط من قصة النبي يوسف عليه السلام أحكاما خاصة بالدخول في السلطة ــ رغم عدم شرعيتها ــ دخول حاكم لا دخول خضوع.

ولا شك أن الأمر يرتبط ضروريا بفقه الواقع والحال حتى يستقي لها حكما، خاصة أن السلطة قد تلجأ لشخص ما أو توجه بعينه في محاولة لإضفاء الشرعية على نظامها، دون تمكين من ولي السلطة أن يقيم الحق وسياسية العدل.

(1) أنظر في مجمل هذه الفكرة التي تميز التأسيس الإلهي للحقوق والواجبات عن التأسيس الوضعي:

د. محمد فتحي عثمان، حقوق **الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢، ص ١٦ وما بعدها.

د. أحمد حمد، **الضمانات الفردية في الشريعة الإسلامية**، الكويت: دار القلم، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص ٨٥ وما بعدها، ص ص ١١٨-١١٩.

د. محمد عماره، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات ... لا حقوق، سلسلة **عالم المعرفة**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، مايو ١٩٨٥، ص ص ١٣٩-١٤٠.

د. علي جريشة، **حرمات لا حقوق**، حقوق الإنسان في ظل الإسلام "دراسة مقارنة" القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧، ص ٢٥ وما بعدها.

كمـــا تفتح الطريق لعملية الاجتهاد النظامي بصدد نظم رقابة السلطة بدءا من شرعيتها ومحاسبتها وتقديم النصح والشورى.

(ب)كما أنها تتيح للعلماء القيام بجوهر وظيفتهم السياسية باعتبار دورهم محوريا سواء في اتجاهـــه للســـلطة بالأســـاس أو فـــي توجهه للرعية تأكيدا لوعيها وتبصيرها بالحقوق والواجـــبات، خاصة أن الواقع العربي المعاصر يشير إلى قصور وتقصير العلماء في القيام بوظيفتهم[1] على مقتضاها وشروطها ويكمن ذلك في أسباب ثلاثة رئيسة:

الأول: التـــبرير للســـلطة السياســـية فـــي إطار سيادة فقهاء السلطان والتخلي عن جوهر وظيفتهم السياسية والكفاحية.

الـــثاني: افـــتقاد لغة التعامل الفعالة مع الرعية، وذلك لغلبة سمة التغريب على فريق كبير من العلماء وهو ما يحد ــ وربما يفقدهم ــ التأثير.

الـــثالث: افتقاد فريق من العلماء (فقه الواقع على حقيقته) وافتقاد فريق آخر (فقه الأصول والأحكـــام) بمـــا يجعل غياب أي منهما مؤد إلى تكريس واقع الانفصام بين الدين والواقع والتأكيد على واقع العلمانية سواء كان ذلك في الفكر أو الحركة.

٣. رقابة السلطة ومؤسسات الأمة:

تقـــدم الـــرؤية الإسلامية مجموعة من الاستجابات الفكرية والنظامية والحركية تتفاعل في تحقيق وظيفة التقويم والرقابة للسلطة أهمها:

١- التأســـيس الإلهـــي المســـتقل لفكـــرة الحق والواجب، وهو أمر يجعل شرعية السلطة مرهونة باحترامها لهذا التأسيس.

٢- أن هـــذا التأسيس والتنظيم يقترن بمسألة حيوية وهي إذن السلطة بالمشاركة في حركة الأمـــة، فتطـــبيق الشـــرع ورقابـــته ليس حكرا على السلطة ليست ولكن تتكافل فيها عناصـــر الـــرابطة الإيمانية السياسية وبما يجعل قضية إذن السلطة مطلقة[2]، فإنشاء السلطة مؤسسة للقيام بشؤون الحسبة لا يعني توقف العلماء أو الرعية عن القيام بذلك، وهو ما يؤكد فاعلية الرقابة من جانبها على السلطة السياسية واستمراره.

٣- إن تأصـــيل هـــذه الـــرؤية اتخذ أبعادا نظامية سواء بوضع الضوابط أو بالتأكيد على مجموعـــة هامـــة من الأشكال النظامية يمكن تسميتها بمؤسسات الأمة تمييزا لها عن مؤسسات الدولة والسلطة، بحيث تعتبر أهم الضمانات على المستوى النظامي لضمان اســـتمرار المشاركة والقيام بوظيفة الرقابة السياسية والمحاسبة لسلطة في إطار يسمح

---

(١) أنظر: د. محسن عبد الحميد، **أزمة المثقفين تجاه الإسلام**، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٤، ص ص ٤٩-١٠٢.

د. محسن عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، **كتاب الأمة**، العدد (٦) قطر: رئاسة الشؤون الدينية، جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ، ص ص ١٣٩-١٤٨.

قـــارن: د. عـــبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية.. أم تاريخانية؟** ترجمة: ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨، ص ١٥٢ وما بعدها.

د. حامد ربيع، **الثقافة العربية**، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣، ص ص ١٣٧-١٨٠.

أنظر أيضا: المحور الخاص الذي نشرته مجلة المنار حول إشكاليات العلاقة بين المثقف والسلطة. وبصفة خاصة:

حمزة مصطفى، المثقف والسلطة، **مجلة المنار**، العدد (٢٩)، مايو ١٩٨٧، ص ص ١٠٠-١٠٧.

د. عاطف العقلة عقيبات، أزمة المثقفين العرب: دراسة تحليلية، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٨-١١٦.

د. صادق الأسود، المثقف وصنع القرار السياسي، **المرجع السابق**، ص ص ١١٧-١٢٢.

د. الحبيب الجنحاني، المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي، **المرجع السابق**، ص ص ١٢٣-١٣٢.

(٢) أنظر في تفاصيل ذلك: سيف الدين عبد الفتاح، الجانب السياسي...، **مرجع سابق**، ص ص ٣٨٣-٣٨٥.

لهـا بعمـلية الـتقويم المسـتمر حـتى في حالة فساد السلطة أو انحرافها. ومن أهم خصـائص تـلك الأشـكال النظامية التي تحقق هذه الوظيفة أنها تعبر في الحقيقة عن إفـراز مـن الأمة من حيث نشأته، وارتباطها بالشرع و الشرعية من حيث وظيفتها، وضمان استمرارها واستقلالها من حيث عملية التمويل.

٤- ويمكـن الإشارة إلى أهم نماذج هذه المؤسسات، مثل: الإفتاء ووظيفة العالم السياسية، والوقـوف كضمان للاستقلال المالي في إطار ضمان استمرارية وظيفة العالم حتى لو رأت السـلطة تعارضها مع استقرارها[1]، والمسجد كمؤسسة سياسية تجعل من التجمع بغـرض مناقشـة أمـور المسلمين أمرا من قبيل العبادة، وبما يضمن نصح المشاركة وخلوصها لله بما يتركه المسجد من هيبة وقدسية[2].

وهـذا لا يمنع من أهمية مؤسسات أخرى وإن تعلقت بالدولة من حيث نشأتها و إقامتها إلا أنهـا تقوم بدور محوري في العملية السياسية مثل الاحتساب، ديوان المظالم كأحد الهيئات الهامـة الـتي يمكـن تطويـر وظيفتها في تحقيق وظيفة الرقابة وتقويم السلطة في حالة انحـرافها عن نهج الشرع والشرعية[3]. ولا شك أن التأسيس الإلهي الذي يؤكد على الفهم المتميز لعملية التشريع إنما يضمن رقابة دائمة على السلطة السياسية وحركتها.

٣- الاستجابات الحركية:

وتـترتب عـلى مجموعة الاستجابات السابقة على المستويين الفكري والنظامي من حيث يعبر التأسـيس الوضـعي للمشاركة عن قصور يؤدي إلى التناقض بين الفكر ومتطلبات الواقع لأن المشـاركة وطبيعتها الطوعية إنما تكرس حالة اللامبالاة في الواقع العربي دون أدنى ضبط أو الـتزام فـي إطار من قواعد الالتزام الشرعي السياسي لا يتعداه ولا يجزئه، كما أن المشاركة وطبيعـتها الجـبرية والقهرية في إطار التعبئة السياسية تؤدي إلى ممارسة السلطة القائمة على أسـاس اعتبار الرعية أداة من أدوات إضفاء الشرعية على حركتها السياسية أيا كانت مناقضة لإطـار الشـرعية الإسـلامية أو مصالح الأمة الشرعية، كما أن تكريس وضع اللامبالاة إنما

---

[1] أشار الأستاذ طارق البشري إلى هذه القضية مرارا في كثير من مقالاته وندواته أنظر: طارق البشري، هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟ **الشعب** ١٩٨٧/٧/٧.

أنظر أيضا:

Ali E. Hillal, "Official Islam and Political legitimation in the Arab Countries", in The Islamic Inpulse. **Op. cit**, PP. 135-136.

[2] أنظر في وظيفة المسجد كمؤسسة سياسية:

د. مصطفى كمال وصفي، **مصنفة النظم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ص ٦٥-٦٩.

د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام، **مرجع سابق**، ص ص ٦٩-٧٠.

نجيب الكيلاني، الطريق إلى اتحاد إسلامي، **مرجع سابق**، ص ص ١٠٧-١٠٨.

د. علي عبد الحليم محمود، **المسجد وأثره في المجتمع الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦، ص ص ٣٢-٣٩، ص ٧١ وما بعدها.

[3] أنظر في تطوير مؤسسة ديوان المظالم ودورها في رقابة السلطة:

تقي الدين النبهاني، **نظام الحكم في الإسلام**، القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٤، ص ص ٩٠-٩٦.

د. محمود الخالدي، **معالم الخلافة في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤، ص ٣٦٦ وما بعدها.

أنظر في مجمل الاجتهادات النظامية، محاولات صياغة دساتير إسلامية:

د. علي جريشة، **إعلان دستوري إسلامي**، المنصورة: الوفاء للطباعة، ١٩٨٥.

د. أحمد حمد، **نحو دستور موحد للأمة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الملك فيصل، ١٩٨٧.

الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية، طهران، مؤسسة الشهيد، ١٩٧٩.

أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، **مرجع سابق**.

يشـــكل مناقضـــة جوهرية لعملية الإنماء ودور الرعية في العمارة وتحقيق وظائف الأمة وهو مـــناف لحقيقـــة الاســـتخلاف وحركته، كما أنه من ناحية أخيرة يؤدي إلى محاولة التدخل من جـــانب السـلطة مـــن خـــلال التأسـيس الوضعي بالتبديل والمنح والمنع في إطار مصلحتها واســـتقرار نظامهـــا بمـــا يتضـــمن انـــتهاكات واسعة لحقوق الرعية بدعوى تحقيق الاستقرار والوحـــدة الوطنية والسلام الاجتماعي..إلخ، وبما يتيح ــ مع وجود إمكانات للسلطة في التشريع ــ إضـــفاء الشـــرعية عـــلى أنماط من المشاركة وتجريم أنشطة أخرى وفق الهوى والمصالح الآنيـــة للســـلطة وبحيث تخاطب الرعية ــ في إطار تملق السلطة لها ــ من باب الحقوق دون الحديث عن الواجبات والأعباء بما يكرس حالات اللامبالاة.

وهـــذا بـــدوره ينعكس على الأطر والقواعد النظامية بحيث يتيح التأسيس الوضعي استبعاد قـــوى سياسية من أن تكون لها نظمها فضلا عن تجريم حركتها حيث تظل مسألة الشرعية احـــتكارا للســـلطة السياسية تضفيها على من تشاء من النظم أو الحركات أو تنزعها عمن تشـــاء فـــي ظل إطار شكلي قانوني يتبدل وفق مشيئة السلطة وبحيث تعد دعوى القنوات الشـــرعية بمـــثابة حجـــاب جديد في الواقع العربي المعاصر تحجب مشاركة قوى بعينها وتجرمها فضلا عن أنها بدعوى النيابية قد تحجب المشاركة الفردية المباشرة و المستمرة.

إن المشاركة في إطار فكرة الأغلبية إنما تنحو إلى مشاركة غير المؤهل بما يتيح الاعتماد عـــلى تشـــكيل الرضـــا الظاهـــري والاعتماد على ما يمكن تسميته بالأغلبية الصامتة في المجـــتمع أو الأغلـــبية النيابية المصفقة والمظاهرة لرغبات السلطة بينما في المقابل وكما رأيـــنا ــ فيمـــا ســـبق ــ أن المؤهـــل للمشـــاركة إما يتعامل مع السلطة في نطاق تبرير شـــرعيتها وتقديـــم الســـند لحركـــتها السياسية أو يدعي العجز ــ مع أهليته لذلك ــ عن المشـــاركة والقيـــام بهـــا وفـــق عناصر اللامبالاة والطوعية متنازلا بذلك عن الاضطلاع بجوهـــر وظيفـــته الأساســـية ، أو هـــو يحقق وفق التقوقع النظري انسحابا من الواقع إما بـــالحديث بـــلغة لا تمـــس تكوين الرعية ووعيها الجماعي المتمثل في الرصيد الحضاري (الإسلام) في إطار تغربها، بالحديث بلغة متعالية مقصرة في تكوين وعي الرعية.

وهـــذا جملة يجعل الواقع العربي المعاصر من الناحية النظامية في عملية المشاركة يتميز بقصور وفساد معظم المؤسسات القائمة في إطار الممارسات الاجتماعية والسياسية.

وفـــي ظل هذا الإطار الفكري والنظامي فإن الحركة السياسية ليست بأحسن حل في عملية المشـــاركة بحيث تنطوي على ممارسات مخصوصة من جانب العلماء ومن جانب الرعية تســـهم فـــي تكريس استقرار النظام السياسي بينما يتدخل النظام بمنع الحركة وسدها إذا ما هددت استقراره.

وخلاصة القول أن الواقع العربي تسوده سمات مختلفة بصدد المشاركة والتي تناقض في جوهـــرها أهـــم المستلزمات لتقويم حركته وحل أزماته و إحداث عملية التغيير بما يمكن الإنســـان المســـلم من تحقيق شروط استخلافه، وتجسيد حقائق الرؤية الإسلامية إلى واقع معـــاش في الزمان والمكان، ذلك أن هذا الواقع لا يمكنه أن يحتمل اللامبالاة التي اقترنت بحركة الرعية في الأمة، أو عدم اهتمام العالم سواء اتخذ ذلك صورة الانفصال عن حقيقة الأمـــة وعناصـــر فاعليـــتها (الـــتغريب) أو الانسحاب من مشاكل المجتمع وإيثار الراحة

(العــزلة)، كما أنه لا يحتمل المشاركة الشكلية الموسمية غير الحقيقة أو الفعالة لأنها تفسد الرعية، بما يجعل هذا النمط من المشاركة قيمة في سلوكها بحيث تتقاعس عن أية مشاركة جادة أو ذات خطر على كيان الأمة، كما أنه لا يقبل أن تتم في إطار من الجبرية والتي تأخذ شــكل التعبئة لخدمة النظام لأنها وإن رضت بهذا في الأجل القصير فإنه يكون إطاراً من عدم الثقة في العلاقة السياسية وبما يشكل أهم الأسس في تكريس فقدان النظام للشرعية.

وإذا كان المفهوم الغربي الذي يملك فاعليته في النظم السياسية الغربية ــ قد يصلح بدرجة أو بأخــرى لمــثل هــذه الــنظم، فإنـــه فـــي حقيقة الأمر يفقد فاعليته في الواقع العربي المعاصــر[1]، ويصــير من "الأفكار القاتلة" في هذا الواقع، بينما تشكل "الأفكار المخذولة" إضـــافة إلى أزمـــات هذا الواقع واستحكامها واستمرارها[2]، ذلك أن المفهوم الغربي الذي يــتأرجح بين المشاركة الطوعية والجبرية إنما يسمح لمجموعة السمات التي تشكل جوهر أزمـــة هـــذا الواقع أن تبقى وتستمر، بينما الرؤية الإسلامية لا تسمح بوجود هذه السمات ابتداء، وهي إن وجدت إنما تشكل انحرافا وجب تقويمه ، وإن تراكمت باءت الأمة جميعا بـــالإثم والتقصـــير لأنها استهانت بشرعها وشرعيتها ، وفقدت خيريتها، وتميزها بالشهادة عـــلى الخـــلق، وتحولـــت طهارتهـــا التي تشتمل على معاني التضحية، والصدق والعدل، والحضـــور والحضـــارة، إلى غيـــاب يتضمن حب الدنيا وكراهية الموت، وفساد وفسق، وتواري في عالم النسيان.

ويمكـــن إبراز أهم عناصر التميز لنسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كبديل لمفهوم المشـــاركة فـــي تأسيســـه الوضعي الغربي، وبيان مدى استجابته للواقع العربي المعاصر بالـــتقويم وتقديـــم الأسس والمبادئ ــ بل ربما الأشكال ــ لحل معظم مشاكله وأزماته من خلال الجدول الآتي:

---

[1] أنظر: الأبحاث المختلفة في **ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي** قبرص، ليماسول ٢٦ نوفمبر ــ ١ ديسمبر ١٩٨٣. وقــد تعرضت مجموعة من أبحاث الندوة لقضية المشاركة لكن أيا منها لم يتناول مفهوم الديمقراطية أو مفهوم المشاركة الغربي بالــنقد والتحــليل، ولذلك جاءت هذه الأبحاث ــ على ما تقدمه من وصف صحيح لحد كبير لأزمة المشاركة أو الديمقراطية في النظم العربية ــ إلا أنها قصرت عن تفسير أزمة المشاركة في أهم أبعادها المتمثل في التأسيس الوضعي لها.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار ....، **مرجع سابق**، ص ص ١٣٥-١٤٠، ٢٠٠-٢١٧.

نسق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والواقع العربي المعاصر
(الرؤية الإسلامية للمشاركة)

عناصر المشاركة / طبيعة الرؤية		التأسيس	الالتزام	الترجيح	النظامية	التعامل السياسي
الرؤية الإسلامية		الإلهي	فرض كفاية وعين (حق وواجب)	(الشرع) والمقاصد الشرعية، المصلحة الشرعية، الضرورة	الممارسة الفردية والنظامية المستمرة	النصح، الشورى، التقويم ، التعدد في إطار الوحدة، اختلاف التنوع لاختلاف التضاد
الرؤية الفردية		الوضعي	التأرجح بين الطبيعة والإجبار والتعبئة	الأغلبية	النيابة وحجب الإرادة الفردية عن المشاركة المباشرة	المعاضرة ــ النقد ــ الحزبية
الواقع العربي	الوصف	* التأسيس الوضعي بما يحقق استقرار النظم السياسية من خلال عناصر التبرير والهوى	* زيادة فئات اللامبالاة من خلال الطوعية. * الإجبار والتعبئة والمظاهرة للنظم	الأغلبية الصامتة	حرمان قوى سياسية بدعوى الممارسة من خلال القنوات الشرعية وحجب الممارسة الفردية إلا في	* الممارسة اللا أخلاقية. * الفرقة في التعامل السياسي
	النتيجة	انتهاك حقوق الرعية	إخفاء عملية الإنحناء تبديد طاقات الرعية	تشكيل الرضا الظاهري	التلاعب بقضية العامية دون ضبط	* الصراع على السلطة * تعطيل مصالح الرعية. * تفتيت القوى
الاستجابة الإسلامية		ضبط المفهوم وتأسيسه بما لا يتيح إمكانات الإنحراف او التبديل ــ الشمول ــ وجوب المقياس.	ضبط عملية الالتزام بحيث تضمن الاختيار والفرص، وتفاعل الحق والواجب. كل حق ويقابله واجبان: ١ - ممارسته، ٢ - حمايته	الأهلية ــ الفقه ــ الكفاءة والاستطاعة ــ طبيعة الموضوع والأغلبية	الممارسة والمشاركة المستمرة الشاملة الفردية النظامية لحماية المثاليةالإسلامية	(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وحدة المبدأ والمنهج والمقصد الاجتهاد في الوسائل وتنوعها وفقا لعناصر الزمان والمكان المتغيرة مع إنضباطها بالشرع

الخاتمة

إن مفهـوم الـرابطة السياسـية الإيمانيـة بكل مكوناته وعناصره (الخلافة ــ العلماء ــ الـرعية) وبـأهم مـبادئه النظامية (الشرعية ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إنما يطـرح صـيغة متميزة للتجديد السياسي في الأمة ترتبط في تأسيسها ومسارها ومقاصدها بالـرؤية الإسلامية، حيث يؤكد من خلال إحياء وظيفة الخلافة ، والتأكيد على جهاد العالم وكفاحيـته، وتكريس حقيقة الرعية الواعية، على تكافل سياسي يحقق للإصلاح عمقه كما يؤكد استمراريته.

والـتزام هذه العناصر الثلاثة وتفاعلها بتحري الشرعية في كل حركة لها ــ بحيث تعتبر الشـرعية أساساً ومسارا ومقصدا للحركة، كما يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حارسـا للشـرعية مؤكـدا حاكمية الشريعة ــ إنما يعبر عن استجابة متميزة تجيب على معظـم أزمـات الواقع العربي المعاصر، تعي السياق الحضاري الخاص لهذا الواقع الذي ارتكـز على قاعدة العقيدة الإسلامية وما تفرع عنها من بناء كامل شمل كل مناحي الحياة، وكـان لهـذا السياق سننه التي حكمت حركة الأمة في نهوضها وانحطاطها، كما تعي في الوقـت ذاتـه أن هذا السياق التاريخي وجه بعملية منظمة لقطعه وإحلال سياق آخر مكانه بعـد أن اسـتطاع الغـرب تحقيق الغلبة على الديار الإسلامية، ولقد نشأ نتيجة ذلك وضع مختـلف له سـماته الخاصة أيضا (الحقبة العلمانية) وهو وضع يفرض أن تحدد السمات التي تولدت في ظل السيطرة الغربية ليفهم الحاضر.

ودون فقه التاريخ وفقه الواقع، تبدو عملية التجديد السياسي ــ إن استحقت هذا المسمى ــ ليست إلا تغريبا حضاريا، ولن تأتي المحصلة في حالة تطبيق أي برنامج يقف على أرض الـتغريب إلا بذات النتيجة من فشل متكرر، فالعلة في الأساس والجوهر وليست في هذا الفرع أو ذلك.

ولقد أثبت الإسلام ومفاهيمه الأساسية عبر تاريخ الأمة قدرته على تجديدها وتحركيها.

كمـا يعتـبر تأصيل مفهوم الرابطة الإيمانية السياسية ــ في الوقت ذاته ــ مجالا لتطبيق مـنهاجية الدراسـة، خاصة حين ربط هذا المفهوم بعملية التجديد السياسي ، وطرحه في الواقـع العـربي المعاصـر بحيـث تشـكل عناصر هذا الإطار المنهجي: (بناء المفاهيم الإسـلامية السياسـية ــ مـنهاجية الـتجديد السياسي "المنظور الأصولي والحضاري" ــ خصوصـية التـناول المـنهجي لدراسة الواقع العربي المعاصر) ، جوهر هذه الدراسة، والـتأكيد عـلى فعاليـة المنهجية في دراسات الواقع الإسلامي عامة والعربي خاصة عند تطبيقها، أو تطبيق بعض مبادئها أو أهم نسقها القياسية.

ويسـتطيع الباحث أن يؤكد من خلال هذه الدراسة، أن عدم اهتمام معظم الدراسات السابقة فـي موضـوع التجديد السياسي بالمتطلبات المنهجية، وتأصيل المفاهيم الإسلامية، وتميز الأدوات والنسـق القياسـية، قـد أورث أنماطا من التناول المنهجي لدراسة الواقع العربي الإسـلامي (ناقلة وموفقة وملفقة) فقصر عن فهم حقيقة وجوهر حركته وإمكانات تقويمه، كما تعجز عن فهم جوهر التجديد السياسي في النظر والتطبيق.

كمـا يستطع أن يؤكّد ــ من جانب آخر ــ أن عملية بناء علم سياسة إسلامي ليست مجرد شعار يرفع لا مضمون له، أو ركوبا للموجة في محاولة تزكية كل وصف "بالإسلامية" أو محاولـة سـطحية لا تحـاول الاقتراب من معظم الصعوبات التي تجابه عملية بناء العلم

وتـتخطاها، كما أنها ليست محاولة للدمج بين علم السياسة الإسلامية وعلم السياسة الغربي فـي إطـار البحث عن مناطق التشابه في سياق رؤية توفيقية، وفي محاولة للتأكيد أن عند المسلمين مثل ما عند الغربيين من أفكار وعلوم، لأن كل هذه المحاولات ـ لا تمت بصلة ـ إلى المقصـود الحقيقـي بعملية بناء علم السياسة الإسلامي، وإن جدية المحاولة رهينة بالكشف عن الصعوبات التي تجابه هذه العملية وتقديرها حق قدرها دون إفراط أو تفريط، ودون مـبالغة أو تضـخيم أو تساهل، والأخذ بعين الاعتبار ما يثيره أي طرف فكري من تحفظـات حـول هذه العملية وضرورة الاهتمام بقضايا المنهج وإشاعتها بما يحقق لعلوم الأمـة ضـبطها وفاعليتها، ورغم أن هذا يعتبر الطريق الأصعب في هذا المضمار إلا أنه على ما يعتقد الباحث، فإنه الطريق الأصوب ، وإن شئت فقل الأرسخ.

ولكـي يكتمل هذا البناء فإنه لا يفوتنا البحث فيما قد يتعرض له من صعوبات وتنقيب فيما يتضـمنه هـذا البناء من قدرة ذاتية للتصدي لتلك الصعوبات إذ أن ذلك يعد بمثابة برهان ودليـل لـلحكم على مدى واقعية هذا البناء وقدرته على الاستمرار والتجديد الذاتي ، فإذا كـانت الدواعـي تشكل أساسا للإمكانات في بناء علم السياسة الإسلامي فإن علم السياسة المعاصـر يعـاني من مجموعة من الأزمات الهامة التي تفرض ضرورة معالجتها[1] بما يشـير إلى أن إسـلامية عـلم سياسـة يمكن أن تشكل إجابة هامة لمجموعة الأزمات في جذورهـا، وقـبل بيان كنه هذه الأزمات تجدر الإشارة إلى أنها في جوهرها كانت إفرازا لمجمل التوجهات التي برزت نتيجة التأثر العلماني على نحو ما سبق بيانه، كما تشكل هذه الأزمـات مـن حيـث طبيعـتها صـعوبات توجد فيما قبل القيام بعملية البناء، وأهم تلك الأزمات:

أولا: أزمة الاتجاه:

وتشـير تـلك الأزمـة إلى ارتباط علم السياسة في الواقع العربي بنفس المدارس الفكرية والأيديولوجيـة فـي علم السياسة الغربي، بما يعكس مناقشات بين توجهات لا تملك اللغة الفاعـلة والمؤثرة من ناحية، والتعدد في التصورات ومن ثم الحلول المقدمة لمشاكل الواقع مـن ناحيـة أخـرى، وهـو مـا يجعلها ـ في الحقيقة ـ وفق هذا التعدد في التوجهات والفوضـى في الحوار أقرب إلى الجدل النظري بما لا يحتمله الواقع العربي وبما يضيف إلى أزمة أخرى.

وثانيا : أزمة الأصالة:

الـتي تعد امتدادا للأزمة السابقة، إذ تعني عزوفا تحت التأثير العلماني والتغريب والتحديث عـن العـودة إلى المصـادر الأساسـية والأصول في بناء المفاهيم وتكوينها، أو في بناء المـنهاجية المسـتخدمة في البحوث السياسية أو في تحقيق الاجتهاد النظامي وفق أصوله الـذي يعد وسيلة للحركة الصحيحة، وقد أقر ذلك كله على فقدان الهوية والتمايز بما كرس التـبعية لـلفكر الغـربي وحقـق أهم شروط التبعية الكلية، بل أثر ذلك في خلق أزمة في

---

[1] أنظر في الإشارة إلى بعض هذه الأزمات تلك الدراسة القيمة:

B. Ali E. Hillal, Dessouki. "Political Science in Arab Countries: Problems and Prospects", Presentation Submitted to the 50th Annual meeting of Canadian Political Science Association, University of Western Ontario, may, 28-31, 1978.

التحــليل مــن جــراء اســتخدام المفاهيم والمناهج الغربية التي لا تصلح لدراسة المظاهر والقضايا في الواقع العربي[1].

وأخيرا : أزمة الوظيفة:

وهـــي محصـــلة للأزمتين السابقتين في تفاعلهما، إذ تعكس انحسار وظيفة علماء السياسة وتخـــليهم عن دورهم السياسي تحت دعوى حياد العلم التي تعني في حقيقتها تبريرا لهجرة مشاكل المجتمع وقضاياه وإبداء الرأي فيها.

هـــذا ويقـــدم عـــلم السياسة الإسلامي إجابات شافية لتلك الأزمات بما يحققه من إمكانات الضـــبط عـــلى مســـتوى المفـــاهيم والمـــنهاجية والقواعد التي تحكم تناول الواقع العربي المعاصر وبما يعكس وحدة التصور العقيدي تنفي التعدد من خلال وحدة المصدر والمعيار وهـــو ما يعالج أزمة الاتجاه ويرشد مسار الحوار ويحدد قواعد الخلاف بما يجعله اختلاف تـــنوع لا خـــلاف تضـــاد يقـــود إلى جدل عقيم يضيع الوقت والجهد دون تناول الأزمات الحقيقية بالتحليل والحل.

بيـــنما يحقق ـــ علم السياسة الإسلامي ـــ من عودة إلى الأصول والتواصل معها والعودة إلى المصـــادر الأساســـية الإسهام في تأسيس المعيار ومنظومة متكاملة من المفاهيم تشكل فـــي ذات الوقـــت نســـقا قياسية قادرة على اتخذ المواقف الواضحة والواعية حيال معظم القضـــايا المستحدثة سواء كانت في مجال الفكر أو النظم أو الحركة، وهو ما يشكل حلا لأزمة الأصالة والهوية.

وتفـــاعل هذا وذاك يؤدي إلى تقديم الدواء الشافي لأزمة الوظيفة حيث يضمن علم السياسة الإســـلامي الفاعلية من خلال لغة الخطاب التي يتميز بها وتأثيرها على حركة الأمة، كما أن الـــرؤية الإســـلامية تجعل من وظيفة العالم أن يدلي برأيه في قضايا الأمة والنصح لله ولكـــتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم، كما أنها تسهم في ضبط هذا الدور في تحقيق الـــرقابة عـــلى الســـلطة السياسية من ناحية وإدانة علماء السلطان وفقهاء السوء بما يتفق وتحقيق مقاصد الشرع الأساسية ومراميه.

وفضـــا عـــن الأزمـــات السابقة والتي ترتبط بواقع حال فإن ثمة صعوبات أخرى قد تثار مســـتقبلا ترتـــبط بجوهـــر عمـــلية البناء ذاتها، بعضها ينشأ من صعوبة مهمة البناء ذاتها وتشابك مراحلها بما يعكس ضرورة الجهد الجماعي المنظم من فريق بحثي راسخ العقيدة واضح التوجه دقيق النظرة لاستكمال عناصر عملية بناء علم سياسة إسلامي.

ويعـــود بعـــض منها إلى ذلك الإطار التغريبي الذي يشكل داعيا وإمكانية لبناء علم سياسة إســـلامي، كمـــا يشكل في الوقت نفسه أهم العوائق بما يملكه من لغة مستقرة ومنتشرة في أوســـاط كـــثيرة من الباحثين، بحيث تبدو العودة إلى المفاهيم الإسلامية الأصلية نوعا من الخروج على المألوف.

كمـــا ترجع في جانب منها إلى طبيعة البحث في الدراسات الإسلامية الأصلية وما تتطلبه مـــن مكنات خاصة من معرفة باللغة والتعامل مع الأصول وحدود ذلك التعامل، والتعامل

---

[1] أنظر وقارن محاولات لتقديم علم سياسي قومي في مظهره لكنه ينتمي إلى دائرة التغريب في جوهره:

د. علي الدين هلال، **نحو علم سياسة قومي**، سيمنار قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة: ١٩٨٢ـــ ١٩٨٣.

د. عـــلي الدين هلال، علم **السياسة بين العلمانية والخصوصية**، سيمنار قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥-١٩٨٦.

مـــع كـــتب الـــتراث ومفاهيمها، فضلا عن ضرورة الإلمام بالفكر الغربي ومدارسه حتى تتسنى المقارنة وفقه عناصر الاستقامة العلمية والأمانة في البحث والعدل في الحكم.

غيـــر أن هذه الصعوبات جميعا هي صعوبات نسبية يمكن تخطيها ولا يرقى أيا منها إلى مســـتوى العـــائق الذي يمنع القيام بمهمة بناء علم السياسة الإسلامي أو القيد الذي يحد من القدرة على القيام بها.

ذلـــك أن هـــذه الصعوبات يقابلها مجموعة من الإمكانات تتمثل في هذا النتاج الفكري في كـــتابات الـــتراث بحيث تشكل تراكما فكريا في هذا المقام، كما تشكل كتابات علم أصول الفقـــه نـــواة لبـــناء مـــنهاجية أصلية وبديلة تؤكد على التمييز في تناول القضايا السياسية وغيرها من الإمكانات مما لا يتسع المقام لعرضها تفصيلا.

وتعـــد تـــلك الدراســـات حول علاقة مفهوم التجديد السياسي بالواقع العربي المعاصر من خلال رؤية إسلامية تطبيقا حيويا للمنهجية المقترحة، خاصة خطوطها الأساسية والفرعية، وذلـــك من خلال مجموعة المفاهيم الكلية والفرعية التي ترتبط بمجال السياسية الإسلامية، حيـــث تعـــد هذه المفاهيم من خلال محاولات تقديمها بصورة منضبطة ، أنساقا قياسية من ناحيـــة، وكذلك أطرا تحليلية مهمة من ناحية أخرى، تشير بصورة بينة إلى إطار مرجعي واضح المعالم لا لبس فيه ولا غموض، والعودة إلى مصادر أصلية تشكل القاعدة والحكم، وذلـــك في إطار متكامل يشير إلى كلية منظومة الإسلام بما فيه نظامه السياسي، وإمكانية هـــذه المنظومة بمستوياتها المختلفة وأفكارها المتعددة ومفاهيمها المتنوعة في إحداث عملية الـــتغيير المرتجى من خلال مسيرة الاستخلاف وفي إطار من الضبط النظري أو المنهجي والحركي بما يحقق للاجتهاد فاعليته وحركيته، فضلا عن ضوابطه وحدوده الأساسية.

غير أنه رغم ذلك لا بد أن نشير إلى أن ما تقدمه هذه الدراسة ليس حلا كاملا أو استجابة كـــلية، تشمل كافة الجوانب، أو أنها تملك عناصر التفصيل في رؤيتها، ولكنها في حقيقتها تقـــدم خطوطـــا رئيســـة مشيرة بذلك إلى إطار للاستجابة يجب التفكير من خلاله، ومساقا مـــنهجيا مـــتميزا يجـــب الـــتفكير بتطبيقه والأخذ به، على أن يمتد هذا المساق إلى مجمل الـــرؤى التفصيلية بتنوعها والتي ليس في مقدور هذه الدراسة أو في طاقة الباحث أن يقوم بهـــا منفردا ولكن هذه الدراسة ليست إلا مقدمة توجه النظر إلى موضوعات للبحث يجب أن تكـــون محـــل جهود بحثية متكاملة ومتواصلة ومفصلة، تحاول أن تستكمل فقه القضايا الأساســـية بـــل المـــتفرعة عـــنها فـــي إطار ضرورة فقه الواقع في أدق تفصيلاته، وأهم مشـــكلاته، وتحديـــد أولويـــات حـــلها في إطار رؤية كلية لحل هذه المشكلات وأولويات التطـــبيق، وذلـــك فـــي سياق تبين الحلول القادرة على أن تنجز واقعيا بفاعلية أكبر، وبما تفرضـــه عمـــلية فقه الواقع واعتبار ظروفه، فمن المسلم به في هذا المقام أن نؤكد أن فقه الواقـــع هـــو أهم الشروط، بل هو الشرط اللازم للاستنباط الحكم الصحيح (المخصوص) لحـــال وواقع مخصوص، وذلك في إطار الفقه الكامل والمتكامل لضرورة الاجتهاد بصدد عملية تنزيل حكم على الواقع الذي يعي حقائق التسليم المطلق، واليقين الذي لا يأتيه شبهة فـــي أن هذا الشرع هو دعوة "الأحياء" ويملك صلاحية في ذاته مهما امتد المكان واختلف الـــزمان " يَاأَيُّهَـــا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ"[1] إلا أن التفكير

---

[1] الأنفال/ ٢٤

بقضايا مثل التدريج أو الأولويات، لا تمس بحال هذا الاعتقاد، كما لا تمس الوحدة والكلية التي يتميز بهما منهج الإسلام، ذلك أن التفكير وبالتدريج، أو فقه الأولويات لا يعني بحال تجزيئا أو إغفالا لجانب من منظومة الإسلام الكلية، ولكنه يعني ــ ضمن ما يعني ــ اعتبار حقيقي للواقع، ذلك أن حقيقة التمكن والرسوخ تفرض التدريج، ودون الأخذ بذلك لا يمكن الحديث عن ثبات وتمكين، بل تظل الأمور أقرب إلى فورة الحماس أو حرارة العاطفة أو الانفعال المؤقت وهذه المظاهر كلها من الخطورة إذ تتيح ــ مع سطحيتها وقشرية تأثيرها ــ فرصا أكبر للانحراف حين القيام بعملية الإصلاح أو الارتداد عنه وعليه، لأن التغيير في حقيقته ــ لم يمس سوى المظهر دون أن يتمكن من النفوس مهملا أهم شروط القرآن في عملية التغيير والتجديد والإصلاح والإحياء " إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ"[1] ودون الفقه الكامل لذلك الأمر سيظل التغيير هامشيا وقشريا لا جوهريا أو حقيقيا.

وتأسيسا على ذلك قد يبدو هذا التحليل الذي قدمته هذه الدراسة ــ للوهلة الأولى ــ مفتقدا لعناصر تفصيلية، وكأنها قد أهملت بذلك عن عمد من باب الاستسهال أو أنها ــ أي الدراسة ــ قد دفعت في شرك المثالية المفرطة دون تحقيق ما أسميناه بفقه الواقع بالاعتبار اللائق به.

حقيقة الأمر أن هذه الدراسة لم تهمل الواقع، فهي إن لم تتحدث عن مسائل مثل "التبعية" بالتفصيل الكافي، إلا أنه يجب أن نشير إلى أن ما اقترحته الدراسة هو الخط التحليلي المتميز إذ يختلف عن مسار يحلل في سياق معين يهمل البعد المعنوي والعقيدي في التحليل، رغم أنه جوهري إن لم يكن الأول أو الأهم تأثيرا، حيث يصبغ ما عداه من أبعاد، وتسير في سياقه فإذا بها خلقا آخر من حيث طبيعتها وفاعليتها، بل ولغتها ومفرداتها، ومصادرها وأسسها، بل في النهاية ومقاصدها وغاياتها.

وعلى هذا فإن ما غاب في التحليل ليس إسقاطا له بأي حال، أو قفزا عليه بقدر ما هو تأجيل لأمور يجب دراستها بمزيد من العناية والتدقيق لا مجرد الإشارة المتعجلة، وذلك في ضوء هذا المنظور المتميز والرؤية المختلفة. وليس ذلك هروبا من تعقيد الواقع أو الوقوع في براثن التبسيط، بل هو تقدير لحقيقة فقه الواقع التقدير اللائق بها حتى تترجم إلى حقيقة بحثية علمية حية تتقصى خطى الاستقامة وتتحرى العدل دون إفراط أو تفريط.

والباحث إن تعرض لبعض منها بحكم اختصاصه، إلا أن الجزء الأكبر والقدر الأعظم يظل في مكنة غيره من المتخصصين والباحثين المهتمين بهذه القضايا في كافة فروع ومجالات علوم الأمة، ذلك أن التكامل بين فروع العلم والمعرفة والتداخل بينها ليس إلا أهم سمة للمعرفة والعلم الإسلاميين، وهي الآن أولى وأحق بأن يهتم بها أكثر فأكثر للطبيعة المعقدة للمشاكل والتداخل بين القضايا.

خلاصة الأمر أن ما أشرنا إليه من أزمات تجابه علم السياسة المعاصر (أزمة الأصالة ــ أزمة الاتجاه ــ أزمة الوظيفة) وما أكدنا عليه من ضرورة فقه الواقع واعتباره الاعتبار اللائق به إنما يمكن تجميعها في بؤرة واحد يمكن تسميتها "بأزمة التحليل" بكافة جوانبها،

---

[1] الرعد/ ١١

حيـث تشـكل هذه الأزمات، مفردة ومجتمعة، العناصر الفاعلة فيها وفي تفاقمها، وهو ما يفرض التوجه إلى دراسة الواقع من خلال أطر تحليلية أكثر قدرة وكفاءة وفاعلية.
وهذه الدراسة ــ في مجملها ــ مشروع اقتراح باقتراب متميز للخروج مما أسميناه "بأزمة التحليل" سواء من حيث النظر للموضوع، وعمليات الوصف، والتحليل والتفسير والتقويم، فالأمـر أصـبح لا يحتمل تلك المسلمات ــ التي أشاعتها أطر التفكير الغربية ــ وطريقة الحديث عن الماضي أو الحديث، أو القديم والجديد، كألفاظ مجهولة تستبطن فيما تجعل من مطـلق الماضـي تأخرا، ومن مطلق الجديد تقدما بلا مبرر علمي أو سند منهجي، وصار توزيـع الاتهام على توجهات فكرية مختلفة على حد تعبير كثير من المتغربين "بالماضوية" أو "السـلفية" أو "النصوصية".. أو غيرها من أوصاف أمرا شائعا حتى حسبناه علما، وما هـو كذلك، بل هو في جوهره خروج عن حد العلم وتحري الاستقامة في محاولة للاستناد إلى نـوع مـن الـتلاعب اللفظي وتلبيس المعاني حتى يكرس بذلك حال اتخاذ القوم هذا القرآن مهجورا وحرصهم على أن يظل الإسلام غريبا بين أهله ومعتنقيه.
بـل إن مـنهم من يتحدث عن أن تبني الإسلام واستخدامه في لغة العلم السياسي ليس إلا إرهابـا يقحـم مسـألة الإيمان والدين في منطقة ليست له وذلك استبطانا منهم لفهم الدين بالمعـنى العـلماني، بـل إن منهم ــ من هو أكثر حنكة ــ يتحدث عن أنه يربأ بالدين أن يـتدخل في منطقة السياسة ومعتركها، مرددا أحيانا أن الدين فوق السياسة، إلا أنه لا يعني بالفوقيـة تـلك سـوى قوقعة الدين في أعلى رفوف المتحف لتكريس هجرته وفصله عن الحياة، ولا يشير من قريب أو من بعيد إلى فوقية الدين باعتبارها ــ في حقيقتها وجوهرها ــ إذا ما فهمت بالمعنى الصحيح ليست إلا حاكميته وهيمنته على كل حركة في الحياة ولا شك أن منها مجمل الحركة السياسية.
فـليس مـن المبالغة في شيء أن نؤكد أن لغة الإسلام السياسية هي لغة العلم وليس معنى شـيوع قيـم ومفاهيم ومقولات معينة من مثل (الدين لا شأن له بالحياة، الدين لا صلة له بالعـلم، الديـن مكانـه دور العبادة) أن نخضع لها، بل إننا أول من يشكك في حقيقة هذه المفـاهيم ومـنطوق هذه المقولات، ونطلب ممن يرددونها بلا تبين، أن يأتوا بالسند العلمي لهـا، فإن راحوا ينقبون في خبرة الغير ليجدوا منها سندا فقد أدانوا أنفسهم، لأنهم بعد ما زالـوا يفكـرون بالإسلام كدين بالمفهوم الغربي، ولم يتبينوا معنى العلم ومعنى الدين، كما تقـره رؤية الإسلام، أما أن نفكر بالعلم والدين بالمعاني الغربية فحسب في محاولة تطبيق ذلـك عـلى دين الإسلام وعلى ظواهر تدور على أرض العرب والمسلمين، معتبرة أن ما يقوله الغرب هو العلم، وأن ما يقوله غيره فقد خرج عن حد العلم.
أليس من العجيب حقا أن نحاول حين نريد أن نعرف الإسلام ودراسة الظواهر المتعلقة به أن نذهـب إلى كتابات المستشرقين وكتابات منطقة الشرق الأوسط ولا نحاول أن نعود إلى مصـادر معتـبرة تعيننا على فهم الإسلام، وعندما نتحدث عن مفاهيم عربية وإسلامية لا نعـود إلى معـاجم عربية أو نتتبع هذه المفاهيم قرآنا وسنة، وتراث مفكري المسلمين، بل نسـتقي كـل ذلك من دائرة للمعارف غربية أو كتبها مستشرقون، ثم نؤكد بلا سند أن هذا هـو الفهـم الصحيح، وأننا لا نفهم تلك المفاهيم إلا على هذا النحو وبهذه الشاكلة وبالعودة إلى تـلك المصـادر فحسـب، فإذا جرؤنا وفعلنا ذلك في مفكر سياسي غربي أو في تتبع مفهـوم أفـرزته خبرة غربية أقاموا الدنيا وأقعدوها محتجين مؤكدين أن تلك الدراسة غير

عــلمية لأنها لم تقرأ المفكر بأبجدياته ولم تغوص في الخبرة وأصولها، وأنها قد عادت ـــ أي الدراسة ـــ إلى مصادر ثانوية لا أصلية..!!

فــأين الإســلام ودراسة الظواهر المتعلقة به بما يقولون، أم أن العلم الغربي أوحى لهم أن يكيلوا بكيلين في العلم والمنهجية، أو على حد تعبيرهم "الموضوعية". إن السؤال المطروح فــي هــذا المقــام ـــ والذي أرى مشروعيته ـــ هل يمكن لباحث أن يقوم بدراسة المجتمع المصـــري أو الواقع العربي أو الأنماط المجتمعية المسلمة بعيدا عن دراسة الإسلام ووزنه وتأثيــره[1] وإن فعل هذا، وتجاهل ذلك الأمر الأساسي، فهل يطمئن إلى نتائج دراسته!! بل يمكنــنا صياغة هذا الجزء من السؤال بصورة أكثر دقة هل تكون ممارسته البحثية حقيقة عــلمية فــي هــذا المجال؟ وهل من الممكن إذا أردت مناقشة الإسلام والظواهر المتعلقة بالمســلمين أن أنــاقش ذلــك بمقــولات أيديولوجية أفرزتها الخبرة الغربية (الماركسية ـــ الليبرالية ...إلخ) والتي تبحث في خبرة بعينها، بمفاهيم تحمل مضامين غربية حول: الدين ـــ العقيــدة ـــ الحضارة ـــ ...إلخ أم أن للإسلام أبجدياته الخاصة به ومصادره التي يجب العودة إليها.

وفي هذه الحالة، هل هذا من العلم حقا أو المنهج بأي معيار؟!

أليــس لنا أن نطالب هؤلاء أن يكونوا أكثر جدية وعلمية ومنهجية وموضوعية في دراسة الإسلام والظواهر المتعلقة بالمجتمعات الإسلامية؟!.

وهــب ما زالت دعوة بناء علم سياسة إسلامي لا تجد صدى، أما آن لنا أن نراجع الأمور برمتها؟!

فقــط نــريد ممــن يعــالج أو يــدرس الإسلام والظواهر الناشئة عن التفاعل معه أو مع مجــتمعات مسلمة أن يعي لغة الإسلام وشروطه المنهجية لفهمه هكذا يقول العلم، حتى في أصــوله الغــربية، إن كل ظاهرة تفرض منهجها من باب البحث عن اللياقة المنهجية، فلا شــك أنه من المشروع وكذا من العلم المنهجي أن يبحث الإسلام عن أبجديات مخصوصة لداســة عــلومه والواقع الذي يمثله أو يرتبط به، وأن عدم الالتزام بذلك يعني الخروج عن حــد العــلم مهمــا ادعى أن ذلك علما أو تلك موضوعية، من المقطوع به أن كل معلومة تفــرض مصــدرها، والمفهوم يعلن عن مصدره الذي يجب البحث فيه عنه، وعن تطوره، وليــس من العلم ـــ إلا في إطار المقارنة وإبراز التمايز وأوجه الاختلاف ـــ أن نبحث عن مفــاهيم سياســية إســلامية فــي دوائــر معــارف الغرب مثل: الدين، العلم، الشرعية، الإنمــاء...إلــخ، ثم نسمي هذا اعتسافا بالعلم، " إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"[2].

---

[1] مــن الطريف حقا أن معظم كتاب الغرب المختصين بمنطقة الشرق الأوسط، يصدرون كتبهم بفصل أو مقدمة عن الإسلام، وبعــض النظر عن الأخطاء التي ترتكب في مثل هذه الكتابات، فإن المرء ليحار حقيقة إذ لا يجد ذلك في كتابات بأقلام عربية ومسلمة تحاول تحليل المجتمعات العربية الإسلامية.

[2] **النجم**/ ٢٨

قائمة بأهم المراجع

المراجع

أولا : المراجع العربية

★ القرآن الكريم .

★ المخطوطات :

١- محمد بن محمد الأسدى ، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ، سوهاج : مكتبة رفاعة الطهطاوى ، رقم ٣١٩ / تاريخ .

٢- ———— ، التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب القومية ، تحت رقم ٧٧ / اجتماع تيمور .

٣- ———— ، محمد بن (حجازى) المراغى المالكى الجرجاوى ، عقود الدرر الجيد فى نظم أسماء ذوى التجديد ، مخطوط ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٥٥٥ / تاريخ ، ميكروفيلم ١٥٠١٢ .

٤- ———— ، بغية المقتدين ومنحة المجدين على تحفة المتدين فى أسماء المجددين للسيوطى ،مخطوط ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، تحت رقم ١٩٨٧ / تاريخ ، ميكروفيلم ١٠٦٤٧ .

★ الكتب العربية المترجمة :

٥- د. إبراهيم إبراهيم هلال (تحقيق وتقديم) ، الإسلام وأصول الحكم : عند الإمام على (ر) : دراسة وتحليل لكتابة (ر) إلى الأشتر النخعى .

حينما ولاه مصر ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩ .

٦- د. إبراهيم أنيس ، دلالة الالفاظ ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٧٩م .

٧- إبراهيم بن على الوزير ، على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى ، بيروت : دار الشروق ، ط٣ ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

٨- د. إبراهيم سعد الدين وآخرون ، صور المستقبل العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، جامعة الأمم المتحدة : مشروع المستقبلات العربية البديلة ، يناير ١٩٨٢م

٩- إبراهيم محمد زين ، السلطة فى فكر المسلمين ، الخرطوم : الدار السودانية للكتب ، ١٩٨٣.

١٠ - ابن باديس ، آثار ابن باديس ، إعداد وتصنيف : عمار الطالبى ، الجزائر : دار اليقظة العربية بالاشتراك مع دار الشركة الجزائرية ١٩٦٨م .

١١- ابن تيمية ، الفرقان بن الحق والباطل ، القاهرة : دار الطباعة المحمدية ، ١٣٩٨هـ .

١٢- ———— ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٣ .

١٣ - ———— ، الإيمان ، القاهرة : دار عمر بن الخطاب ، د. ت .

١٤- ———— ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، القاهرة دار الشعب ، د. ت .

١٥- ———— ، الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية ، تحقيق : صلاح عزام ، القاهرة : دارالشعب ، ١٩٧٦ .

١٦- ———— ، « الغيبة » ومعها رسالة رفع الريبة عما يجوز ولا يجوز من الغيبة للامام الشوكانى ، تحقيق ، محمود إمام منصور ، القاهرة : مكتبة الصحابة بطنطا ، ١٤٠٦هـ .

١٧- ———— ، التوبة ، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ، د. ت .

١٨- ———— ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٧٨ .

١٩- ———— ، فتوى شيخ الإسلام فى حكم من بدل شرائع الإسلام القاهرة : دار نافع ، د. ت .

٢٠- ابن الجوزى ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، القاهرة : مطبعة المؤيد ، ١٣٣١هـ .

٢١- ————، تلبيس ابليس ، صححه : إدارة المطبعة المنيرة ، القاهرة : مكتبة المتنبى ، د. ت .

٢٢- ———— ، الشفاء فى مواعظ الخلفاء ، تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم الاسكندرية : دار الدعوة ، ط٣ ، ١٤٠٥هـ .

٢٣- ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، القاهرة دار الفكر، د . ت .

٢٤- ابن حجر الهيثمى ، فتح المبين لشرح الاربعين ، مصر ، المطبعة العامرة ، د .ت .

٢٥- ———————— ، الإعلام بقواطع الإسلام ، القاهرة : مطابع دار الشعب ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٢٦- ابن حزم الاندلسى ، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق ...، تحقيق : أبو حنيفة إبراهيم بن محمد ، طنطا : مكتبة الصحابة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

٢٧- ابن حمدون ، التذكرة الحمدونية ، تحقيق : د، إحسان عباس ، بيروت : معهد الإنماء العربى ، ١٩٨٣ .

٢٨- ابن خليفة عليوى ، جامع النقول فى أسباب النزول وشرح أياتها ، الرياض : مطابع الاشعاع ، ١٤٠٤هـ .

٢٩- ابن خلدون ، المقدمة ، القاهرة : المطبعة الاميرية ببولاق ، ط٣ ، ١٣٢٠هـ .

٣٠- ابن رجب الحنبلى ، جامع البيان : شرح حديث « ما ذئبان جائعان » .القاهرة: مكتبة الفرقان ، د . ت .

٣١- ———————— ، فضل علم السلف على الخلف ، تصحيح وتعليق : محمد منير الدمشقى ، د. م . ن : دار الفاروق ، د . ت .

٣٢- ———————— ، مكفرات الذنوب ، ودرجات الثواب ودعوات الخير ، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٨٢ .

٣٣- ———————— ، نور الاقتباس فى مشكاة وصية النبى (ص) لابن عباس (ر)، تعليق : عز الدين البدوى النجار ، جدة : دار المدنى للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ .

٣٤- ———————— ، ورثة الأنبياء ، (شرح حديث أبى الدرداء) ، تحقيق : أشرف بن عبد المقصود ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٨٧ .

٣٥- ———————— ، كشف الكربة فى وصف حال أهل الغربة ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، القاهرة : المكتبة القيمة ، ١٩٨٢ .

٣٦- ———————— ، الفرق بين النصيحة والتعيير ، تحقيق : نجم عبد الرحمن خلف ، القاهرة المكتبة القيمة ، د. ت .

٣٧- ابن رجب الحنبلى ، جامع العلوم والحكم ، القاهرة : مصطفي البابى الحلبى ط٥ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٣٨- ابن القيم الجوزية ، اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، دار العدل ، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م .

٣٩- ———— ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، القاهرة : إدارة الطباعة المنيرية ، ١٩٧٩ .

٤٠ - ———— ، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ، القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٣ .

٤١- ———— ، أحكام أهل الذمة ، تحقيق وتعليق : د. صبحى الصالح بيروت : دار العلم للملايين ، ط٢ ، ١٩٨٣ .

٤٢- أبو اسحاق الشاطبى ، الموافقات فى أصول الشريعة ، القاهر : دار الفكر العربى ، د. ت .

٤٣- ———— ، الاعتصام ، تحقيق : محمد رشيد رضا ، القاهرة : دار التراث العربى ، د. ت .

٤٤- أبو الاعلى المودودى ، المبادئ الأساسية لفهم القرآن ، القاهرة : دار التراث العربى ، د. ت.

٤٥- ———— ، فرعون فى القرآن ، ترجمة وتعريب : أحمد ادريس القاهرة : المختار الإسلامى ، ١٩٥٨ .

٤٦- ———— ، الأمة الإسلامية وقضية القومية ، إعداد : د. سمير عبد الحميد إبراهيم ، القاهرة : دار الانصار ، ١٩٦٧ .

٤٧- ———— ، حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية ، الاتحاد الإسلامى العالمى للمنظمات الطلابية ، بيروت : دار القرآن الكريم ، ١٩٨٤ .

٤٨- ———— ، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه - واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم ، نقلة إلى العربية : محمد كاظم سباق ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط٥ ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

٤٩- ———— ، نظرية الإسلام وهديه القاهرة : دار الفكر ، ١٩٦٩ ، .

٥٠- أبوبكر الآجرى ، أخلاق العلماء ، القاهرة : دار الدعوة ، د. ت .

٥١- أبو بكر أحمد بن عمر الشيبانى ، المعروف بالخصاف ، كتاب أدب القاضى وشرح أبو بكر بن على بن الرازى المعروف بالجصاص ، تحقيق فرحات زيادة، القاهرة : قسم النشر بالجامعة الامريكية ، ١٩٧٨ .

٥٢- أبو بكر البغدادى ، كتاب الفقيه والمتفقه ، تصحيح وتعليق : الشيخ إسماعيل ، د. م . ن : مكتبة أنس بن مالك ، ١٤٠٠هـ .

٥٣- أبو بكر الطرطوس ، سراج الملوك ، القاهرة المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٩هـ-١٩٠١م .

٥٤- أبو حامد الغزالى ، الحلال والحرام تحقيق : محمد مصطفى أبو العلا القاهرة : مكتبة الجندى الحديثة ، ١٩٧٤.

٥٥- أبوحامد الغزالي ، الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين ، على هامش تبين المغترين ، القاهرة : مطبعة إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، د. ت

٥٦ - ــــــ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبي ط الأخيرة ، د . ت .

٥٧ - ــــــ ، التوبة الي الله ومكفرات الذنوب ، تحقيق : عبد اللطيف عاشور ، القاهرة : مكتبة القرآن ، ١٩٨٦ .

٥٨ - ــــــ ، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ، تحقيق : الشيخ مصطفي أبو العلا ، القاهرة ، البابى الحلبى ط٣ ، ١٩٧٣ .

٥٩ - أبو الحسن الماوردى ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، القاهرة مصطفى البابى الحلبى ، ط٣ ، ١٩٧٣ .

٦٠ - ــــــ ، التحفة الملوكية في الآداب السياسية (منسوبة للماوردي) تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ١٩٧٧ .

٦١- أبو الحسن الندوي ، رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، الكويت : دار العلم ، ط٤ ، ١٩٦٨ .

٦٢ - أبو الحسن النيسابورى ، أسباب النزول ، القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ط٢ ، ١٩٦٨ .

٦٣ - أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابورى ، صحيح مسلم ، القاهرة : عيسى البابي الحلبي ، د ت .

٦٤- أبو سليمان الخطابى ، العزلة ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٢ ، ١٣٩٩

٦٥- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى ، صحيح البخارى ، الاسكندرية : دار الفتح الإسلامى ، د.ت .

٦٦- أبو الفدا إسماعيل بن كثير ، البداية والنهاية ، القاهرة : مطبعة السعادة ١٣٥١هـ - ١٣٥٨هـ.

٦٧- ــــ ، تفسير القرآن العظيم ، تحقيق محمد إبراهيم واخرون ، القاهرة : دار الشعب د. ت .

٦٨- أبو الفضل بن الأعرج ، تحرير السلوك في تدبير الملوك ، تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم أحمد ، الاسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٢ .

٦٩- أبو القاسم بن رضوان المالقي ، الشهب اللامعة فى السياسة النافعة تحقيق : د. علي سامى النشار ، الدار البيضاء ، دار الثقافة ، ١٩٨٤ .

٧٠- أبو القاسم علي بن بليان المقدسي ، المقاصد السنية فى الاحاديث الالهية تحقيق : مجيى الدين مستو ، د. محمد العبد الخطراوي ، بيروت : مؤسسة علوم القرآن ، ١٩٨٣ .

٧١- أبو محمد بن عبد الله الطليوسى ، التنبيه علي الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم ، تحقيق : د. أحمد خسن كحيل ، د حمزة عبد الله النشرتى ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٨ .

٧٢- أبو محمد عبد الله بن الحكم ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، تحقيق : أحمد عبيد ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٦٧.

٧٣- د. أبو الفتوح أبو المعاطى ، حتمية الحل الإسلامي : تأملات فى النظام السياسي ، القاهرة : مطبعة الجبلاوى ، ١٩٧٧ .

٧٤- أبو المعالى الجويني ، غياث الامم فى التياث الظلم ، تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم ، د. مصطفي حلمى ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٧٩ .

٧٥- أبو يعقوب الورجلاني ، العدل والإنصاف فى معرفة أصول الاختلاف ، سلطنة عمان : وزارة التراث القومى والثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٧٦- أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ، كتاب الخراج ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ط٢ ، ١٣٥٢هـ .

٧٧- أبو يعلى الفراء ، الأحكام السلطانية ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، القاهرة : مطبعة الحلبى ، ١٩٦٦ .

٧٨- أبو يعلي الفراء ، كتاب الأمانة ، ضمن المعتمد في أصول الدين ، في نصوص في الفكر السياسي الإسلامي : الإمامة عند السنة ، تحقيق : يوسف أبيش ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٦ .

٧٩- أحمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي ، (ابن النحاس) الموازين (مختصر تنبيه الغافلين) في أصول الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تحقيق : رجائى محمد المصرى ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٤٠٣هـ.

٨٠- أحمد بن حنبل ، مسند الامام أحمد ، بيروت : المكتبة الإسلامية د. ت

٨١- د. أحمد حمد ، الاجماع بين النظرية والتطبيق ، الكويت : دار القلم ١٩٨٢ .

٨٢- ــــــ ، الجانب السياسى فى حياة الرسول (ص) ، دار القلم ، ١٩٨٢ .

٨٣- ــــــ ، الضمانات الفردية فى الشريعة الإسلامية ، الكويت دار القلم ، ١٩٨١ .

٨٤ - ــــــ ، نحو دستور موحد للأمة الإسلامية ، القاهرة . مكتبة فيصل الإسلامية ، ١٩٨٧ .

٨٥- أحمد حنبلى ، الإنسان العقائدى ، القاهرة : دار الثقافة العربية ، مايو ١٩٦٣.

٨٦- أحمد محمد شاكر ، الشرع واللغة ، القاهرة دار المعارف ، ١٩٤١ .

٨٧- ــــــ ، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين فى مصر ، القاهرة : دار الكتب السلفية ، ١٩٨٦ .

٨٨- أحمد الشرباصى ، خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٥٩ .

٨٩- أحمد عبد الله القلقشندى ، مآثر الإنافة في معامل الخلافة ، تحقيق : عبد الستار أحمد ، الكويت : وزارة الارشاد والانباء ، ١٩٦٤ .

٩٠- أحمد عسه ، معجزة فوق الرمال ، بيروت : المطابع الأهلية اللبنانية ١٩٦٥ .

٩١- د. أحمد كمال أبو المجد ، حوار لا مواجهة : دراسات حول الإسلام والعصر ، الكويت : كتاب العربى العدد (٧) ، ١٥ إبريل ١٩٨٥ .

٩٢- أحمد فريد (إعداد وتقديم) ، بحث في العذر بالجهل والرد على بدعة التكفير د. م. ن ، د.ت .

٩٣- د. أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩ .

٩٤- أدمون رباط وأخرون ، المسيحيون العرب : دراسات ومناقشات ، بيروت : مؤسسة الابحاث العربية ، ١٩٨١ .

٩٥- أسامة حميد ، موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية (٩٠٨١ - ١٩٨٦) القاهرة ، د.ن ، ١٩٨٦ .

٩٦- د. أسامة الغزالى حرب ، الأحزاب السياسية فى العالم الثالث ، سلسة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، سبتمبر ١٩٨٧ .

٩٧- د. أسعد السحمرانى ، الاستبداد والاستعمار وطريق مواجهتهما عند الكواكبى والابراهيمى ، بيروت : دار النفائس ، ١٩٨٤ .

٩٨- د. اسماعيل راجى الفاروقى : أسلمة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل ، ترجمة عبد الوارث سعيد ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، الكويت دار البحوث العلمية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٩٩- ——— ، أسلمة العلم الاجتماعية ، فى د. سيد سجاد حسين د. سيد على أشرف ، أزمة التعليم الإسلامى ، ترجمة : أمير حسين الرباط ، سلسلة التعليم الإسلامى ، مكة المكرمة - جدة : جامعة الملك عبد العزيز شركة عكاظ، ١٩٨٣ .

١٠٠- أ. ك . أوليدف ، الوعى الإجتماعى ، ترجمة : ميشيل كبلر ، بيروت : دار ابن خلدون ، ١٩٧٨ .

١٠١- أميل نخلة ، أمريكا والسعودية : الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية ، بيروت : دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٠ .

١٠٢- أمين الخولى ، المجددون في الإسلام (١) ، القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٦٥

١٠٣- أنور الجندى ، أصالة الفكر العربى الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي القاهرة : المجلس الاعلي للشؤون الإسلامية ، رجب ١٣٨٩هـ - سبتمبر ١٩٦٩م .

١٠٤ - أوستن رانى ، قنوات السلطة ، ترجمة : : موسى جعفر ، بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، ١٩٨٦ .

١٠٥ – بدر الدين بن جماعة ، تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام ، تحقيق : د.، فؤاد عبد المنعم أحمد ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، ١٩٨٥ .

١٠٦– برهان غليون ، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات ، بيروت : دار الطليعة ١٩٧٩ .

١٠٧– تقى الدين البنهانى ، نظام الحكم في الإسلام ، القدس : منشورات حزب التحرير ، بيروت : دار الكشاف ، المطابع دار السياسة ، ١٩٥٣ .

١٠٨ – ـــــ ، الشخصية الإسلامية ، د. م ، دار السياسة ، للطباعة ، د.ت

١٠٩– ـــــ ، نظام الإسلام ، منشورات حزب التحرير ، ط٧ ، ١٣٧٢هـ

١١٠– توفيق الشاوى ، سيادة الشريعة الإسلامية فى مصر ، القاهرة : الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٨٧ .

١١١– توفيق عبد الغنى الرصاص ، أسس العلوم السياسية فى ضوء الشريعة الإسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ .

١١٢– الجاحظ ، العثمانية ، تحقيق : عبد السلام هارون ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، ١٩٥٥ .

١١٣– ـــــ ، رسالة فى الحجاب والنهى عنه « ضمن رسائل الجاحظ » تحقيق وجمع: عبد السلام هارون ، القاهرة : البابى الحلبي ، ط، ١٩٥٨ .

١١٤– جاك بولان ، وجها لوجه مع القومية العربية ، ترجمة غياث حجار ، بيروت : دار الاتحاد ، ١٩٦٢ .

١١٥– جلال الدين السيوطى ، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد : تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٤٠٣هـ .

١١٦– ـــــ الأشباه والنظائر ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، الاخيرة ١٣٧٨هـ– ١٩٥٩م .

١١٧– ـــــ ، كتاب الرد علي من من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ، الجزائر : المطبعة الثعالبية ، ١٣٢٥هـ– ١٩٠٧م .

١١٨– جلال الدين العمرى ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تعريب : محمد أحمل أيوب الاصلاحى ، الكويت : شركة الشعاع للنشر ، ١٩٨٠ .

١١٩– جمال البنا ، الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ، القاهرة : دار الفكر الإسلامى ، ١٩٨٦ .

١٢٠- ——— ، سيادة القانون : رؤية لمضمون الحكم ، د.م ن مطبوعات الاتحاد الإسلامى الدولى للعمل ، د.ت .

١٢١- جورج بوردو ، الدولة ، ترجمة د. سليم حداد ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات ، ١٩٨٥م .

١٢٢- جورج جبور ، العروبة ومظاهر الانتماء الاخرى فى الدساتير الراهنة للأقطار العربية ، دمشق : وزارة الثقافة والارشاد القومى ، ١٩٨٦ .

١٢٣- جورج قرم ، تعدد الأديان وأنظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية بيروت : دار النهار ، ١٩٧٩ .

١٢٤- جودت سعيد ، حتى يغيروا ما بأنفسهم ، القاهرة : مطبعة الحسين الجديدة ، ط٣ ، ١٩٧٧ .

١٢٥- د حازم عبد المتعال الصعيدى ، الإسلام والخلافة فى العصر الحديث ، القاهره : مكتبة الاداب ١٩٨٤.

١٢٦ - د. حازم زكى نسيبة : القومية العربية فكرتها - نشأتها - وتطورها ، ترجمته : عبد اللطيف شرارة ، بيروت المكتبة الاهلية ، ط ١٩٦٢،٢ ،

١٢٧- د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وتقديم) ، سلوك المالك فى تدبير الممالك لابن أبى الربيع ، القاهرة : دار الشعب ، ١٤٠٠هـ -١٩٨٠ م .

١٢٨- ——— ، مستقبل الإسلام السياسى ، بغداد : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٨٣

١٢٩- ——— ، الإسلام والقوى الدولية ، القاهرة : دارالموقف العربى ، ١٩٨١ .

١٣٠- حسن أحمد مرعى ، «الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقدته جامعة الإمام ، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

١٣١- حسن كتبى ، سياستنا وأهدافنا، جدة : دار الشروق ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م

١٣٢- د. حسين فوزى النجار ، الإسلام والسياسة ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٧٨ .

١٣٣- د. حسين مؤنس ،الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، المحرم ١٣٩٨هـ يناير ١٩٧٨م .

١٣٤- د. حورية مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦ .

١٣٥- ———— ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٨٥ .

١٣٦- خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ، القاهرة: دار الفكر العربى ، ط٦ ،١٩٥٢ .

١٣٧- الخطيب البغدادى، اقتضاء العلم والعمل ، تحقيق : محمد ناصر الدين الألبانى، دمشق - بيروت : المكتب الإسلامى ، ط٤ ، ١٣٩٧ هـ .

١٣٨ - د. خليل أحمد خليل ، العرب والقيادة : بحث اجتماعى فى معنى السلطة ودور القائد ، بيروت : دار الحداثة ، ١٩٨١م .

١٣٩ خليل عبد الكريم ، لتطبيق الشريعة .. لا للحكم ، كتاب الأهالى القاهرة : جريدة الاهالى ، مايو ١٩٨٧ .

١٤٠- الخمينى (آية الله) ، من هنا المنطلق : مجموعة رسائل حيوية ، بيروت : دار التوجيه التوجيه الإسلامى ، ط٢ ، ١٣٩٩ هـ .

١٤١- دستور الجمهورية الإسلامية الايرانية ، طهران : دار الشهيد ، ١٩٧٩م .

١٤٢- الراغب الأصفهانى ، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تحقيق ودراسة : د. أبو اليزيد العجمى ، القاهرة : دار الصحوة ، المنصورة : دار الوفاء ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م .

١٤٣- المفردات فى غريب القرآن ، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلانى ، بيروت : دار المعرفة ، د. ت.

١٤٤- د. رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة : دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى ، بيروت : دار اقرأ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

١٤٥- د. رمزى زكى ، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، ديسمبر ١٩٨٤ .

١٤٦- د. زكى نجيب محمود ، تجديد الفكر العربى، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ط ٦ ، ١٩٨٠م .

١٤٧- الزمخشرى ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣هـ .

١٤٨- الساعاتى ، منحة المعبود بترتيب مسند أبى داود ، القاهرة : المطبعة المنيرية، ١٣٧٢هـ .

١٤٩- سعد جمعة ، الله أو الدمار ، القاهرة : المختار الإسلامى ، ١٩٧٩ .

١٥٠- د. سعد الدين إبراهيم ، مصر فى ربع قرن ١٩٥٢ - ١٩٧٧ . (دراسات فى التنمية والتغير الاجتمعى) ، بيروت : معهد الإنماء العربى ، ١٩٨١م .

١٥١- ———— ، النظام الاجتماعى العربى الجديد ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢م .

١٥٢- سعيد حوي ، جند الله ثقافة وأخلاقا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط٣ ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

١٥٣- ———— ، فصول فى الإمرة والأمير ، القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

١٥٤- ———— ، كى لا نمضى بعيدا عن احتياجات العصر ، القاهرة : دار السلام للطباعة، ١٩٨٤م .

١٥٥- د . سمير أيوب ، تأثيرات الأيدلوجيات فى علم الاجتماع ، بيروت ، معهد الإنماء العربى ، ١٩٨٣م .

١٥٦- د. السيد أحمد فرج ، جذور العلمانية ، المنصورة : دار الوفاء للطباعة ، ١٩٨٥ .

١٥٧- د. سيد دسوقى حين ، د. محمد محمود سفر ، ثغرة فى الطريق المسدود : دراسة فى البعد الحضارى ، القاهرة : دار آفاق الغد ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٥٨- سيد قطب ، فى ظلال القرآن ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، د . ت .

١٥٩- ———— ، معالم فى الطريق ، بيروت : دار الشروق ، د. ت .

١٦٠- ———— ، مقومات التصور الإسلامى ، بيروت - القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٦م .

١٦١- السيد ياسين ، « التوازن الطبقى فى فكر النخبة السياسية بني الإدراك والممارسة » ، ضمن مصر فى ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧ (دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى ، تحرير : د. سعد الدين إبراهيم ، بيروت ، معهد الإنماء العربى ، ١٩٨١م .

١٦٢- سيف الدين الأمدى ، الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ، دار الحديث ، د. ت .

١٦٣- الشافعي (الإمام) ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : دارالتراث ، ط٢ ، ١٩٧٩م .

١٦٤- ———— ، الرسالة ، القاهرة : مصطفى البابى الحلبى ، ط٢، ١٩٨٣م .

١٦٥- ———— ، جماع العلم ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة : مطبعة المعارف ، ١٩٤٠.

١٦٦- شاه ولى الله الدهلوى ، الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف ، ضمن مجموعة رسائل للمؤلف ، القاهرة . مطبعة شركة المطبوعات العلمية ١٣٢٧هـ.

١٦٧ - شلبى العيسمى ، الوحدة العربية من خلال التجربة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧١م .

١٦٨ - ———— ، عروبة الإسلام وعالميته ، بيروت : دار الطليعة ، بغداد : مكتبة التحرير ، ط٣ ، ١٩٨٥م.

١٦٩ - ———— ، العلمانية والدولة الدينية ، بغداد : دار الشؤون الثقافية ، ١٩٨٦م .

١٧٠ - د. شعبان محمد إسماعيل ، التشريع الإسلامى : مصادره وأطواره ، القاهرة : د.ن ، ١٩٧٧م .

١٧١ - الصادق المهدى ، الفكر الاسلامى والدولة الحديثة ، الخرطوم : منشورات الأمة ، د.ت .

١٧٢ - ———— ، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الإسلامى ، الخرطوم : منشورات الأمة ، مطبعة النور ، د. ت .

١٧٣ - صالح بن عبدالله العبود ، فكرة التوبة على ضوء الاسلام ، الرياض : دار طيبة ، ١٤٠١هـ .

١٧٤ - صدام حسين ، التراث العربى والمعاصرة ، بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٠م .

١٧٥ - صلاح أبو إسماعيل ، «الجوانب الاجتماعية فى حياة عمر وصلتها بالعصر الحاضر ، ضمن : عمر : نظرة عصرية جديدة » ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، ١٩٧٨م .

١٧٦ – د. صلاح الدين دبوس ، الخليفة توليته وعزله : إسهام فى النظرية الدستورية الاسلامية : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية ، الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية ، د. ت .

١٧٧ – د. صفوت حسن لطفى وآخرون ، فتنة العصر الحديث (تطبيق الشريعة الإسلامية بين الحقيقة وشعارات الفتنة) القاهرة : دار الثقافة العربية للطباعة، ١٩٨٧م.

١٧٨ – صفى الرحمن المباركفورى ، الأحزاب السياسية فى الاسلام ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٧م .

١٧٩ – د. طه جابر فياض العلوانى ، أدب الاختلاف فى الاسلام ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ.

١٨٠ – ———— الاجتهاد والتقليد فى الاسلام ، القاهرة : دار الأنصار ، ١٩٧٦م .

١٨١ – د. عائشة عبدالرحمن ، القرآن وقضايا الإنسان ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٢م .

١٨٢ – ————، مقدمة فى المنهج ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، قسم البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١م .

١٨٣ – عادل حسين وآخرون ، التنمية العربية : الواقع الراهن والمستقبل ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٤م .

١٨٤ – ————، نحو فكر عربى جديد ، القاهرة ، دار المستقبل العربى ، ١٩٨٥م.

١٨٥ – د. عارف أبوخليل ، العلاقات الخارجية فى دولة الخلافة ، الكويت : دار الأرقم ، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٣م .

١٨٦ – د. عبدالباسط عبدالمعطى ، الوعى التنموى العربى : ممارسة بحثية ، القاهرة : دار الموقف العربى ، ١٩٨٣م .

١٨٧ – ————، اتجاهات نظرية فى علم الاجتماع ، سلسلة عالم المعرفة الكويت ، المجلس الوطنى للثقافة ، أغسطس ١٩٨١م .

١٨٨ – القاضى عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : عبدالكريم عثمان ، القاهرة : ١٩٦٥م .

١٨٩ – ————، المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ، القاهرة : الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٢م .

١٩٠ – د. عبدالجليل عيسى ، ما لايجوز فيه الخلاف بين المسلمين ، القاهرة : مكتبة الشعب ، ط٤ ، ١٩٧٤م .

١٩١ – عبدالجواد يس ، مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصر ، القاهرة : الزهراء ، للاعلام العربى ، ١٩٨٦م .

١٩٢ – د. عبدالحليم سليمان ربيع ، موجز الأحكام فى علاقة المسلمين ببعضهم وغيرهم فى دار الحرب ، القاهرة : دار المهدى ، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م .

١٩٣ – د. عبدالحليم عويس ، الإسلام كما ينبغى أن نؤمن به ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٨٥م .

١٩٤ – د. عبدالحميد اسماعيل الأنصارى ، الشورى وأثرها فى الديمقراطية ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٩٨١م .

١٩٥ – عبدالرحمن تاج ، السياسة الشرعية والفقة الاسلامى ، القاهرة ، مطبعة دار التأليف ، ١٩٥٣م .

١٩٦ – عبدالرحمن عبدالخالق ، الحدود الشرعية ، كيف نطبقها .. ومتى ؟ القاهرة بنها : دار القلم ، ١٩٨١م .

١٩٧ – ، الحد الفاصل بين الإيمان والكفر ويليه دراسة فى الولاء والبراء ، القاهرة – بنها : دار القلم ، ١٤٠١هـ .

١٩٨ – عبدالرحمن الكواكبى ، طبائع الاستبداد ، ومصارع الاستعباد ، ضمن الأعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبى ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥م .

١٩٩ – عبدالرؤوف المناوى ، التيسير بشرح الجامع الصغير ، مصر : دار المطبعة العامة ، ١٢٨٦ هـ .

٢٠٠ – عبدالعزيز البدرى ، الاسلام بين العلماء والحكام ، المدينة المنورة : منشورات المكتبة العلمية ، ١٩٦٦م .

٢٠١ – ———— ، حكم الإسلام فى الإشتراكية ، المدينة المنورة ، المكتبة العلمية ، ط٢ ، ١٩٦٥م .

٢٠٢ – د. عبدالعزيز الخياط ، شروط الاجتهاد ، القاهرة – حلب : دار السلام للطباعة ، ١٩٨٦ م .

٢٠٣ - عبدالعلي الأنصاري ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ، طبع مع المستصفى من علم الاصول للإمام الغزالي ، القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٣٣٢ هـ.

٢٠٤ - عبدالقادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة : المختار الاسلامي ، ط٣ ، ١٩٧٨م .

٢٠٥ - ـــــــــ ، الاسلام وأوضاعنا القانونية ، القاهرة : المختار الاسلامي ، ط٥ ، ١٩٧٧م .

٢٠٦ - ـــــــــ ، التشريع الجنائي مقارنا بالقانون الوضعي ، الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٣٦٨ هـ.

٢٠٧ - د. عبدالقادر هاشم رمزي ، الدراسات الانسانية في ميزان الرؤية الاسلامية : دراسة مقارنة ، قطر الدوحة : دار الثقافة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٢٠٨ - د. عبدالكريم زيدان ، أصول الدعوة ، الإسكندرية : دار عمر بن الخطاب ، ط٢ ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م .

٢٠٩ - عبدالله بن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد : منشورات وزارة الإعلام العراقية ، ١٩٦٧م .

٢١٠ - عبدالله جمال الدين ، تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعي وسعادة الرعية ، مصر : مطبعة الترقي ، ١٣١٨ هـ.

٢١١ - د. عبدالله عبدالمحسن التركي ، أسباب اختلاف الفقهاء ، القاهرة : مطبعة القاهرة ، ١٩٧٤م .

٢١٢ - عبدالله فهد النفيسي ، عندما يحكم الإسلام ، لندن : دار طه ، د.ت .

٢١٣ - عبدالله ناصح علوان ، إلى ورثة الأنبياء والدعاة الى الله ، القاهرة : دار السلام للطباعة ، ط٦ ، ١٩٨٣م .

٢١٤ - عبدالمتعال الصعيدي ، المجددون في الاسلام من القرن الاول الى الرابع عشر ، ط٢ ، القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٢م .

٢١٥ - عبدالوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية ، القاهرة ، دار الانصار ، ١٩٧٧م .

٢١٦ - عبدالوهاب السبكي ، معيد النعم ومبيد النقم ، تحقيق وتعليق : محمد على النجار ، أبوزيد شلبي ، محمد أبو العيون ، القاهرة . دار الكتاب العربي ، طباعة الأزهر للنشر والتأليف ، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨م .

٢١٧ - عبدالوهاب الشعرانى ، تنبيه المغترين ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى ، د.ت .

٢١٨ - عدنان النحوى ، ملامح الشورى فى الدعوة الإسلامية ، السعودية : الدمام، دار الإصلاح ، ١٤٠٠ هـ.

٢١٩ - ــــــــــ، لقاء المؤمنين (١) ، السعودية : دار الإصلاح ، ١٤٠٣ هـ - ١٨٨٣م .

٢٢٠ - د. عدنان نعمة ، دولة القانون فى إطار الشريعة الإسلامية ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٢٢١ - عزالدين أبوالحسن الشيبانى بن الاثير ، الكامل فى التاريخ ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٥م .

٢٢٢ - د. عصمت سيف الدولة ، النظام النيابى ومشكلة الديمقراطية ، القاهرة : القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٦م .

٢٢٣ - ــــــــــ ، عن العروبة والإسلام ، القاهرة : مركز دراسات الوحدة العربية ، دار المستقبل العربى ، ط٢ ، ١٩٨٦م .

٢٢٤ - على بن أبى طالب (ر) نهج البلاغة ، تحقيق : الإمام محمد عبده القاهرة : دار الشعب ، د.ت .

٢٢٥ - على بن محمد أبى العز الحنفى ، مختصر شرح العقيدة الطحاوية ، اختصره بعض العلماء وحققه محمد ناصر الدين الالبانى ، الاسكندرية ، دار عمر بن الخطاب ، د.ت .

٢٢٦ - د. على جريشة ، أصول الشريعة الاسلامية ، مضمونها وخصائصها القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م .

٢٢٧ - ــــــــــ ، أركان الشريعة الاسلامية ، حدودها وأثارها ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م.

٢٢٨ - ــــــــــ ، مصادر الشرعية الإسلامية ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٩م .

٢٢٩ - ــــــــــ ، شريعة الله حاكمة ليس بالحدود وحدها ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٧٧م .

٢٣٠ - ــــــــــ ، المشروعية الاسلامية العليا ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦م .

٢٣١ - د . علي جريشة ، إعلان دستورى اسلامى ، المنصورة : الوفاء للطباعة والنشر ، ١٩٨٥م .

٢٣٢ - د. على الدين هلال ، « تطور الأيديولوجية الرسمية فى مصر : الديمقراطية والاشتراكية ، ضمن مصر فى ربع قرن ٥٢ - ١٩٧٧ (دراسات فى التنمية والتغيير الاجتماعى) ، تحرير : د. سعد الدين ابراهيم ، بيروت ، معهد الإنماء العربى ، ١٩٨١م .

٢٣٣ - ———— ، التجديد فى الفكر السياسى المصرى (أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢- ١٩٢٢) ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥م .

٢٣٤ - د. على شريعتى ، العودة الى الذات ، ترجمة : د. على إبراهيم الدسوقى شتا ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦م .

٢٣٥ - د. على عبدالحليم محمود ، المسجد وأثره فى المجتمع ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦م .

٢٣٦ - على عبدالرازق ، الاسلام وأصول الحكم : دراسة ووثائق ، جمع وتقديم وتعليق : د. محمد عمارة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢م .

٢٣٧ - د. عماد الدين خليل ، تهافت العلمانية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٣م.

٢٣٨ - ———— ، مؤشرات حول الحضارة الاسلامية ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، د.ت.

٢٣٩- ———— ، القيادة والسلطة فى التاريخ الإسلامى ، القاهرة : مكتبة النور ، ١٩٨٥م .

٢٤٠ - ———— ، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ٩٨٥ م .

٢٤١ - ———— ، ملامح الانقلاب فى خلافة عمر بن عبد العزيز ، بيروت : الدار العلمية ، ١٩٧٠م .

٢٤٢- عمر التلمسانى ، الحكومة الدينية ، القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٥م .

٢٤٣- د. عمر عبد الرحمن ، أصول الحكام وأحكامهم ، القاهرة : الجماعة الإسلامية ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م .

٢٤٤ - عمر عبيد حسنة ، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى ، كتاب الأمة « العدد الثامن » ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية المحرم ١٤٠٥هـ .

٢٤٥- د. عمر فروخ ، تجديد فى المسلمين لا فى الإسلام ، بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

٢٤٦- د. فاروق أحمد دسوقى ، استخلاف الإنسان فى الأرض ، الاسكندرية : دار الدعوة ، د. ت .

٢٤٧ - د. فاروق عبد السلام ، الإسلام والأحزاب السياسية ، القاهرة ، مكتب قليوب للطباعة ، ١٩٧٨م .

٢٤٨ - ——————— ، أزمة الحكم فى العالم الإسلامى ، القاهرة : مطبعة الفجالة ، ١٩٨١م .

٢٤٩- د. فاروق يوسف ، دراسات فى الاجتماع السياسى ، القاهرة : مكتبة عين شمس ، ١٩٨١م .

٢٥٠- د، فتحى الدرينى ، خصائص التشريع فى السياسة و الحكم ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢م .

٢٥١- د. فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى : دراسات مقارنة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ط٢ ، ١٩٨٤م .

٢٥٢- فردريك هرتز ، القومية فى التاريخ والسياسة ، ترجمة : عبد الكريم أحمد ، القاهرة : دار الكتاب العربى ، ١٩٦٨م .

٢٥٣- د. فؤاد محمد شبل ، منهاج توينبى التاريخى ، القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٦٨م .

٢٥٤ - د. فؤاد محمد الفادى ، نظرية الدولة فى الفقه السياسى الإسلامى : دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة ، القاهرة : دار مرزوق للطباعة ، ١٩٨٣م .

٢٥٥- ——————— ، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، فى الفكر الإسلامى ، القاهرة : مطبعة دار نشر الثقافة ، ١٩٧٣م ،

٢٥٦- قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتعليق : د. محمد حسين الزبيدى ، الجمهورية العراقية : وزارة الإعـــــلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١م .

٢٥٧ – د. كليم صديقى ، « ما بعد الدول القومية الإسلامية » ، ضمن : الحركة الإسلامية : قضايا وأهداف ، ترجمة ظفر الإسلام خان ، لندن : منشورات المعهد الإسلامى ، ١٩٨١م .

٢٥٨ – مارتين كرامر ، « المؤسسة الدينية المصرية فى أزمة » ، ضمن : المعارضة والحكم فى عهد السادات ، القاهرة . الهيئة العامة للاستعلامات ، د. ت .

٢٥٩ – الإمام مالك ، رسالة الإمام مالك إلى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، القاهرة: مطابع النشر العربى ، د . ت.

٢٦٠ – مالك بن نبى ، وجهة العالم الإسلامى ، ترجمة : د. عبد الصبور شاهين ، بيروت : دار الفكر ، ط٢ ، ١٩٧٠م .

٢٦١ – ———— ، مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ، ترجمة : محمد عبد العظيم على ، القاهرة : مكتبة عمار ، ١٩٧١م .

٢٦٢– ———— ، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوى ، د. عبد الصبور شاهين ، القاهرة دار الفكر ، ط٣ ، ١٩٦٩م .

٢٦٣– ———— ، المسلم فى عالم الاقتصاد ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨م .

٢٦٤– ———— ، دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين ، طرابلس – دمشق : دار الفكر ، ١٩٧٨م .

١٩٦٥– ———— ، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ، بيروت : دار الفكر ، ط٢ ، ١٩٦٩م .

٢٦٦– ———— ، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية) ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، القاهرة : مطبعة دار الجهاد ، ١٩٦٢م .

٢٦٧– مجدى فتحى السيد ، التوبة النصوح ، طنطا : مكتبة الصحابة ، ١٤٠٦هـ .

٢٦٨– محسن عبد الحميد ، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضارى ، كتاب الأمة ، العدد (٦) ، قطر : رئاسة الشئون الدينية ، جمادى الآخرة ، ١٤٠٢ هـ .

٢٦٩– ———— ، تجديد الفكر الإسلامى ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٥ .

٢٧٠ ——————— ، أزمة المثقفين تجاه الإسلام ، القاهرة : دار الصحوة للنشر ، ١٩٨٥ .

٢٧١- محفوظ إبراهيم فرج ، التشريع الإسلامي فى مدينة الرسول (ص) القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٨٣ .

٢٧٢ - د. محمد إبراهيم الفيومي ، تأملات فى أزمة العقل العربى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٣ .

٢٧٣ - محمد أسد ، منهاج الإسلام فى الحكم ، نقله إلى العربية : منصور محمد ماضى ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٥ ، ١٩٧٨ .

٢٧٤- محمد باقر الصدر ، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٧٩م .

٢٧٥- ——————— ، منابع القدرة فى الدولة الإسلامية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط٢ ، ١٩٧٩ .

٢٧٦- ——————— ، المدرسة القرآنية ، بيروت : دار التعارف للمطبوعات ط١ ، ١٩٨١ .

٢٧٧- محمد البشير الإبراهيمى ، عيون البصائر (من أثاره) ، جمع وتقديم : أحمد طالب الإبراهيمي ، الجزار : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط٢ ، ١٨٧٠ .

٢٧٨- محمد بن سعد ، كتاب الطبقات الكبير، القاهرة: دار التحرير ، د. ت .

٢٧٩ - محمد بن سعد الشويعر ، تطبيق الشريعة طريق الأمن والعزة ، القاهرة : دار الصحوة ، ١٩٧٨ .

٢٨٠ - محمد بن أحمد القرشى (ابن الاخوة) ، معالم القرابة فى أحكام الحسبة تحقيق : د. محمد محمود شعبان ، صديق أحمد عيسى المطيعى ، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

٢٨١- محمد بن سعيد بن سالم القحطان ، الولاء والبراء فى الإسلام : مفاهيم عقيدة السلف ، مكة المكرمة ، د. ن ، ١٤٠٢هـ .

٢٨٢- محمد بن على الشوكانى ، أمناء الشريعة وثلاث عشرة رسالة أخرى، تحقيق وتقديم : د. إبراهيم إبراهيم هلال ، القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٦.

٢٨٣- ——————— ، طلبة العلم ، طبقات المتعلمين « أدب الطلب ومنتهى الارب » د. م . ن. دار الارقم ، د. ت .

٢٨٤- محمد جلال كشك ، السعوديون والحل الإسلامى (مصدر الشرعية للنظام السعودى) ، القاهرة : المطبعة الفنية ، ط٤ ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٢٨٥- محمد حسين فضل الله ، الإسلام ومنطق القوة ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و البشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ .

٢٨٦- ———— ، الحوار فى القرآن : قواعده - أساليبه - معطياته ، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣ ، ١٩٨٥ .

٢٨٧- د. محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ .

٢٨٨- د. محمد رأفت عثمان ، رياسة الدولة فى الفقه الإسلام ، القاهرة : دار الكتاب الجامعى ، ١٩٧٥م .

٢٨٩- د. محمد رشدى إسماعيل ، العلاقات الفردية والدولية فى الإسلام ، القاهرة : عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧٤م .

٢٩٠- محمد رفاعى سرور ، حكمة الدعوة ، القاهرة : مكتبة وهبة ، د . ت .

٢٩١ - محمد سعيد العرفى ، سر إنحلال الأمة العربية ووهن المسلمين ، دمشق ،: مطبعة ابن زيدون ، ١٣٥١هـ .

٢٩٢- محمد سليمان ، كتاب أخلاق العلماء ، القاهرة : د. ن ، د . ت .

٢٩٣- ———— ، بأى شرع تحكم ؟ . القاهرة : المطبعة الاميرية ، ١٩٣٦ .

٢٩٤- د. محمد سليم العوا ، فى النظام السياسى للدولة الإسلامى ، القاهرة : المكتب المصرى الحديث ، ط٦ ، ١٩٨٣ .

٢٩٥- ———— ، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى ، القاهرة : دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

٢٩٦- ———— ، الأقباط والإسلام (حوار)، بيروت : دار الشروق ١٩٨٧م .

٢٩٧- د. محمد السيد الجيلند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان القاهرة : مطبعة التقدم ، ط٢ ، ١٩٨٥.

٢٩٨- محمد شمس الدين الذهبى ، كتاب الكبائر ، حلب : دار الوعى ، ١٣٩٦هـ .

٢٩٩- د. محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الإسلامية ، القاهرة : دار المعارف ، ط٤ ، ١٩٦٧ .

٢٠٠- د. محـمـد طه بدوى ، بحث فى النظام السـيـاسى الإسـلامى ، ردا على المستشرق الانجليزى أرنولد ، ضـمن مناهـج المسـتشـرقين فى الدراسات العربية الإسلامية ، الرياض : المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم ،مكتب التربية العربى لدول الخليج ، جـ١، ١٩٨٥ .

٢٠١- د. محمد عابد الجابرى ، الخطاب العربى المعاصر ، دراسة تحليلية نقدية الدار البيضاء ، المركز الثقافى العربى ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢.

٢٠٢- محـمد عبد الرحمن عوض ، فقه الكلمة ومسؤوليتها فى القرآن والسنة القاهرة : دار الأنصار ، ١٣٩٩هـ .

٢٠٣- ———————— ، الفرعونية كما صورها القرآن ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨١ .

٢٠٤- د. محـمـد عـمـارة ، الإسـلام وفلسـفة الحكم : الخلافة ونشـأة الاحزاب الإسلامية ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٧ .

٢٠٥- ———————— عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧٨ .

٢٠٦- ———————— ، الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية ، القاهرة : دار ثابت ، ١٩٨٢ .

٢٠٧- ———————— ، الإسلام وحقوق الإنسان : ضرورات لا حقوق ، عالم المعرفة الكويت : المجلس الوطنى للثقافة ، مايو ١٩٨٥ .

٢٠٨- محـمد الغزالى ، الإسلام ، والاستبداد السياسى ، القاهرة : دار الكاتب العربى ، د .ت .

٢٠٩ - محمد فتحى عثمان ، من أصول الفكر السياسى الإسلامى ، بيوت مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٩م .

٢١٠- ———————— ، القيم الحضارية فى رسالة الإسلام ، السعودية : الدار السعودية للنشر ، ١٩٨٢ .

٢١١- ———————— ، حقوق الإنسان بين الشرعية الإسلامية ، والفكر القانون الغربى ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٢.

٢١٢- د. محمد كمال إمام ، أصول الحسبة فى الإسلام : دراسة تأصيلية مقارنة ، القاهرة : دار الهداية ، ١٩٨٦ .

٣١٣- د. محمد المبارك ، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٦٧ .

٣١٤- ———————— ، الفكر الإسلامى الحديث فى مواجهة الأفكار الغربية بيروت : دار الفكر ، ط٢ ، ١٩٧٠ .

٣١٥- ———————— ، المجتمع الإسلامى المعاصر ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٧١ .

٣١٦- ———————— ، نظام الإسلام (الحكم والدولة) ، بيروت ، دار الكفر ط٢ ، ١٩٧٤ .

٣١٧- محمد متولى الشعراوى ، الشورى والتشريع فى الإسلام ، القاهرة ، دار ثابت، ديسمبر ١٩٨٠ .

٣١٨- د. محمد مجذوب ، الوحدة والديمقراطية فى الوطن العربى ، بيروت ، باريس : منشورات عويدات ، ١٩٨٠ .

٣١٩- محمد مهدي شمس الدين ، العلمانية ، الكويت : مكتبة الالفين، ط٢ ١٩٨٣ .

٣٢٠- د. محمود الخالدى ، قواعد نظام الحكم فى الإسلام ، الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٠ .

٣٢١- ———————— ، معالم الخلافة فى الفكر الإسلامى ، بيروت : دار الجيل عمان : مكتبة المحتسب ، ١٩٨٤ .

٣٢٢- ———————— ، نقيض النظام الديمقراطى ، بيروت : دار الجيل ، ١٩٨٤م .

٣٢٣- د. محمود خيرى عيسى ، د. بطرس بطرس غالى ، المدخل فى علم السياسة، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٥ ، ١٩٧٦ .

٣٢٤- محمودالشربينى ، تأملات فى الشريعة الإسلامية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ .

٣٢٥- محمود محمد شاكر ، أباطيل وأسمار، القاهرة ، مطبعة المدنى ، ط٢ جـ١، ١٩٧٢ .

٣٢٦- ———————— ، المتنبى: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، القاهرة : مكتبة الخانجى ، ١٩٨٧ .

٣٢٧- ———— ، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ، القاهرة ، دار الهلال اكتوبر ١٩٨٧ .

٣٢٨ – د. محمود محمد عمارة ، فقه الدعوة من قصة موسى عليه السلام ، القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨٤ .

٣٢٩- محى الدين النووى ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، القاهرة مطبعة محمد على صبيح ، د. ت .

٣٣٠- ———— ، شرح الاربعين حديثا النووية فى الاحاديث النبوية القاهرة: الطوبجى للطباعة ، ١٩٨٤ .

٣٣١- د. مصطفى حلمى ، نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى ،الاسكندرية دار الدعوة ١٩٧٧ .

٣٣٢- د. مصطفى كمال وصفى ، المشروعية فى النظام الإسلامى : كتاب فى أصول التنظيم الإسلامى ، القاهرة : مطبعة الامانة ، ١٩٧٠ .

٣٣٣- ———— ، مصنفة النظم الإسلامية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٧٨ .

٣٣٤- ———— ، النظم الإسلامية السياسية ، القاهرة : عالم الكتب ١٩٧٨ .

٣٣٥- د. مصطفى محمد الطحان ، الفكر الحركى بين الأصالة والانحراف ، الكويت : مطبعة الفيصل الإسلامية – دار الوثائق ، ١٩٨٤ .

٣٣٦- مصطفى مشهور ، قضية الظلم فى ضوء الكتاب ، السنة ، الاسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٦ .

٣٣٧- معمر القذافى ، الكتاب الأخضر ، ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع ط٥ ، ١٩٨١ .

٣٣٨- د. المكاشفى الكباشى ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان بين الحقيقة والإثارة ، القاهرة : الزهراء للاعلام العربى ، ١٩٨٦ .

٣٣٩- منير شفيق ، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر ، لندن : دار طه للنشر ، د . ت .

٣٤٠- ———— ، الإسلام فى معركة الحضارة ، بيروت : دار الكلمة للنشر ط٢ ، ١٩٨٣ .

٣٤١- منير محمد رزق ، الشريعة الإسلامية من الإطلاق إلى الشمول ، القاهرة : منيركو للنشر ، ط٢ ، ١٩٨٦ .

٣٤٢- موريس فلورى ، روبير د انتران ، النظم السياسية فى الدول العربية ، ترجمة : مركز البحوث والمعلومات ، القاهرة : الهيئة العامة للاستعلامات ، د.ت .

٣٤٣- د.نجيب الكيلانى ، الطريق إلى اتحاد إسلامى ، ليبيا : طرابلس مكتبة النور، ١٩٦٢ .

٣٤٤- هانى أحمد الدرديرى ، التشريع بين الفكرين الإسلامى والدستورى ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .

٣٤٥- هربرت أ. شيللر ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة : عبد السلام رضوان ، عالم المعرفة ، الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، اكتوبر ١٩٨٦ .

٣٤٦- د. همام عبد الرحيم سعيد ، الفكر المنهجى عند المحدثين ، كتاب الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، المحرم ١٤٠٨هـ .

٣٤٧- د. وهبة الزحيلى ، « تجديد الاجتهاد » ضمن الاجتهاد والتجديد فى التشريع الإسلامي ، تأليف لجنة من الأساتذة : كمال القارزى وآخرين ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، د. ت .

٣٤٨- ———— ، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ط٣، ١٩٨٢ .

٣٤٩- ———— ، الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية ، ضمن بحوث : مؤتمر الفقه الإسلامى ، جامعة الإمام ، الرياض ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

٣٥٠- د. يحيى الجمل ، الأنظمة السياسية المعاصرة ، القاهرة : بيروت ، دار الشروق ، ١٩٧٦ .

٣٥١- ———— ، نظرية الضرورة فى القانون الدستورى ، القاهرة : دار النهضة العربية ، د . ت .

٣٥٢- يوسف بن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي فى روايته وحمله ، القاهرة : دار الارقم ، ١٩٧٨م .

٣٥٣- د. يوسف القرضاوي ، الحلول المستوردة ، وكيف جنت على أمتنا ، القاهرة مكتبة وهبة ، ط٣ ، ١٩٧٧م .

٣٥٤- ———— غير المسلمين فى مجتمع المسلمين ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٧م .

★ الدوريات العربية :

٣٥٥- د. أبو بكر قادر ، « الأقليات وحقوق الإنسان » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٣٠) ، جمادى الاولى - رجب ١٤٠٢هـ .

٣٥٦- أبو الحسن الماوردى ، « تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك » - فصل فى « سياسة الملك » تحقيق : د. رضوان السيد ، مجلة الفكر العربى ، بيروت : معهد الإنماء العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣)، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١.

٣٥٧- أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمى ، « المنهاج فى شعب الإيمان ، فصل « الإمامة والواقع : ذكر أحكام المتغلبين » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، بيروت : معهد الإنماء العربى ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١ .

٣٥٨- د. أحمد البغدادى ، « المضمون السياسى لمفهوم الأمة فى القرآن » ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت ، يونيو ١٩٨٢م .

٣٥٩- أحمد بن حجر « الحكم بغير ما أنزل الله والتحاكم إلى شريعة الله » ، مجلة الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، العدد ٢٨ ، يناير ١٩٨٣ .

٣٦٠- د. إسماعيل راجى الفاروقى ، « صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٠) ، ذو القعدة - المحرم ١٤٠٠هـ - أكتوبر - وديسمبر ١٩٧٩م .

٣٦١- ———— ، « حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية : الأوجه الاجتماعية والثقافة » ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد (٢٦) ، جمادى الأولى - رجب ١٤٠١هـ .

٣٦٢- ———— ، « جوهر الحضارة الإسلام » ، مجلة المسلم المعاصر ، العد (٢٧) ، يوليو - سبتمبر ١٩٨١ .

٣٦٣- توفيق الشاوى ، « الدولة والمجتمع فى شريعة الإسلام » ، جريدة الشعب الإسبوعية ، القاهرة ١٨ أغسطس ١٩٨٧ .

٣٦٤- جلال عبد الله معوض ، « أزمة المشاركة السياسية فى الوطن العربى » . مجلة المستقبل العربى ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد (٥٥) ، سبتمبر ١٩٨٣م .

٣٦٥- حسن أبو طالب ، « بنية السلطة السعودية وآلياتها » ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، مارس ١٩٨٥ .

٣٦٦- حسنين توفيق إبراهيم ، « الدين الإسلامي ، والشرعية الإسلامية » ، مجلة اليقظة العربية ، العدد (١) ، السنة (٢) يناير ١٩٨٦ .

٣٦٧- خالد م. اسحاق ، « إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة (١٢) العدد (٤٥) ، المحرم - ربيع الأول ١٤٠٦هـ ، سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٥م .

٣٦٨- ———— ، « الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية» ، المسلم المعاصر ، السنة (١١) ، العدد (٤٤) ، شوال - ذو الحجة ١٤٠٥هـ - يوليو - سبتمبر ١٩٨٥م .

٣٦٩- السيد أحمد فرج ، « مصطلح يثير الجدل علماني وعلمانية : تأصيل معجمي» ، مجلة الحوار ، النمسا - باريس : السنة (١) ، العدد (٢) ، صيف ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ .

٣٧٠- الشريف المرتضى، « مسألة في العلم مع السلطة » ، نشر وتقديم : ولفريد مادلونغ ، ترجمة : د. رضوان السيد ، مجلة الفكر العربي ، معهد الإنماء العربي ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٨١م .

٣٧١- طارق البشري ، «حول حركة الجديد في التشريع الإسلامي في مصر » ، مجلة الحوار ، النمسا ، العدد (١) ، السنة (١) ، ربيع ١٩٨٦م .

٣٧٢- ———— ، « هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين ؟ » ، جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ٧ يوليو ١٩٨٧ .

٣٧٣- ———— ، « تعقيب على د. محمد نور فرحات » ، جريدة الشعب الأسبوعية ، القاهرة ، أكتوبر ١٩٨٧ .

٣٧٤- د. طه جابر فياض العلواني ، « نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامي » ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية ، جامعة الملك عبد العزيز كلية الشريعة ، العدد (٨) ، جمادى الاولى ١٣٩٧هـ .

٣٧٥- ———— ، نظرات في تطور علمي أصول الفقه ، مجلة أضواء الشريعة ، السعودية : جامعة الملك عبد العزيز ، كلية الشرعية ، العدد (١٣) ، ١٤٠٢هـ .

٣٧٦- ظفر الإسلام خان ، «الولاية » ، مجلة التوحيد ، الجمهورية الإسلامية الإيرانية : منظمة الإعلام الإسلامي قسم العلاقات الدولية ، ربيع الأول ١٤٠٣هـ .

٣٧٧- د. عبد الحميد أبو سليمان ، « إسلامية العلوم السياسية » ، مجلة الدراسات الإسلامية ، باكستان ، إسلام آباد ، نوفمبر - وديسمبر ١٩٨٢م .

٣٧٨- د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري ، « هل الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل » ، مجلة الأمة ، قطر : رئاسة المحاكم الشرعية ، السنة الاولى عدد (٣) ، ربيع الاولى ١٤٠١هـ .

٣٧٩- د. عبد الصبور شاهين ، « إسلام أو قومية » ، الأهرام القاهرية ٣/ ٦/ ١٩٨٧ .

٣٨٠- عبد اللطيف السبكي ، « المعروف والمنكر في نظم القرآن » ، منبر الإسلام ، القاهرة : وزارة الاوقاف ، السنة (٢٥) ، العدد (٢) ، صفر ١٣٨٢هـ - يوليو ١٩٦٢م.

٣٨١- د. عز الدين فودة ، « السيادة والسياسة في الدولة الإسلامية » . مجلة معهد البحوث العربية ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، العدد (٢٦) يونيو ١٩٧٥ .

٣٨٢- د. كمال المنوفي ، « السياسة : مفهوم وتطور علم » ، مجلة العربي ، بيروت : معهد الإنماء القومي ، النسة (٣) ، العدد (٢٣) القيم الأولي ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٨١.

٣٨٣- محمد الأباصيري ، « المعاني السامية في الوطنية » ،الوعي الإسلامي الكويت ، السنة (١٧) العدد (١٩٨) ، جمادى الاخرة ١٠٤١هـ ابريل ١٩٨١ .

٣٨٤- د. محمد أحمد خلف الله ، « الديانة الإسلامية ديانة قومية » اليقظة العربي ، العدد (١) ، السنة (٢) ، يونيو ١٩٨٦ .

٣٨٥- د. محمد عمارة ، « مكان الإرادة الإنسانية في الفكر الإنساني السياسي العربي ، مجلة العربي الكويتية ، العدد (٢٢٠) ، مارس ١٩٧٧ .

٣٨٦- د، محمد المبارك ، « نحو وعي إسلامي جديد » ، القاهرة : ألقى البحث في قاعة المحاضرات في الازهر ، د. ن ، د . ت .

٣٨٧- ———— ، مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي ، مجلة الأمة : قطر العدد الاول ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٨١ .

٣٨٨- د. محمد نور فرحات ، « قصة تطبيق الشريعة » ، حوار مع طارق البشري جريدة الشعب الاسبوعية ، القاهرة ، ٢٢ سبتمبر ١٩٨٧ .

٣٨٩- محمد يوسف الفاروقى ، « العرافة والنقابة مؤسستان اجتماعيتان مهمتان فى العهد النبوي » ، تعريب : سردار رشيد حسين ، مجلة الدراسات الإسلامية ، باكستان ، إسلام آباد ، المجلد (١٧) ، العدد (١١) ، مارس - ابريل ١٩٨٢.

٣٩٠- مناع خليل القطان ، « الأمة فى القرآن (١) » ، مجلة الامة ، العدد الثالث ، السنة الأولى ، قطر يناير ، ١٩٨١ .

٣٩١ - ———— ، « الأمة فى القرآن (٢) » ، مجلة الامة ، العدد الرابع السنة الاولي ، قطر ، فبراير ١٩٨١ .

٣٩٢- نجم الدين الطرطوسى ، « فى ذكر أحكام البغاة والخوارج على السلطان » ، ضمن كتاب « تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك » ، مجلة الفكر العربى ، العدد (٢٣) ، السنة (٣) ، معهد الإنماء العربى ، أكتوبر ، نوفمبر ١٩٨١ .

٣٩٣- الشيخ نورى ، « مع خصائص الأمة » ، مجلة التوحيد ، إيران : منظمة الاعلام الإسلام ، ربيع الاولى ١٤٠٣هـ .

البحوث والدراسات غير المنشورة :

١- إبراهيم البيومى غانم ، « مفهوم الوعى الإسلامي : دراسة تحليلية من منظور أصولى » ، بحث غير منشور ، القاهرة ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

٢- د. أحمد عودة ، « الفكر السياسى فى العالم الإسلامي المعاصر : متاهات وعلامات » الندوة العالمية عن فكر المسلمين السياسى خلال الحقب الاستعمارية ، لندن ، المعهد الإسلامى ، ٦-٩ اغسطس ١٩٨٦ .

٣- د. أحمد أبو المجد ، « تعقيب على دراسة أنظمة الحكم فى الوطن العربي » ، ندوة أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى ، لمياسول - قبرص ، ٢٦ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٨٣ .

٤- د. حامد عبد الله ربيع ، « الخبرة الإسلامية حول نظرية حقوق الإنسان ودلالاتها المنهجية » ، بحث غير منشور ، د. ت .

٥- ———— ، « القيم السياسية ، محاضرات مطبوعة » ، القاهرة : مكتبة القاهرةالحديثة ، ١٩٧٧م .

٦- ـــــــــــــ ، « إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية فى الجامعات العربية » ، ضمن : ندوة تدريس العلوم السياسية الوطن العربى ، لارنكا - قبرص ، ٤- ٨ فبراير ١٩٨٥ .

٧- د. حورية توفيق مجاهد ، « القومية كظاهرة عالمية » ، محاضرات مطبوعة ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٢ .

٨- دون مؤلف ، « حكم الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام » .

١٠- د. سيد دسوقى حسن ، « المقدمة فى مشاريع البعث الحضارى » ، بحث غير منشور ، جدة : جامعة الملك عبد العزيز ، ١٩٨٢ .

١١- سيف الدين عبد الفتاح ، علم السياسة والتراث الإسلامي ، « بحث غير منشور » ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

١٢- عبد الجواد يس ، « تطور الفكر السياسى فى مصر خلال القرن التاسع عشر: بحث فى بدايات التوجه الغربى » ، لندن ،المعهد الإسلامى ٦- ٩ أغسطس ١٩٨٦ .

١٣- د. عبد الملك عودة ، د. على الدين هلال ،الخلافة السياسية فى النظم العربية ، محاضرات غير منشورة ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م .

١٤- د. عز الدين فودة ، مذكرات فى علم السياسة ، جامعة القاهر ة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٥ .

١٥- د. علي الدين هلال ، النظم السياسية ، محاضرات مطبوعة ، ألقيت على طلبة السنة الثالثة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٠م .

١٦- ـــــــــــــ ، « نحو علم سياسة قومى » ، قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٢-١٩٨٣ .

١٧- ـــــــــــــ ، « علم السياسة بين العالمية والخصوصية » ، ندوة قسم العلوم السياسية ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥ - ١٩٨٦ .

١٨- د. محمد أحمد خلف الله ، « التكوين التاريخى لمفاهيم : الأمة - القومية - الوطنية - الدولة أو العلاقة فيما بينها » ، بحث مقدم إلى ندوة القومية العربية والإسلام ، بيروت : مركز دراسات الوحدة ، العربية ، ٢٠ - ٢٢ ديسمبر ١٩٨٠ .

١٩- د. محمد عمارة ، « الإسلام والعلمانية » ، ضمن : ندوة الهوية العربية والتراث ، القاهرة : المركز الإقليمى العربى للبحوث فى العلوم الاجتماعية ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية بالقاهرة ، نوفمبر ١٩٨٥ .

٢٠- د. منى أبو الفضل ، « مفهوم الأمة فى الإسلام ودلالات اليقظة الإسلامية المعاصرة » ، بحث مقدم إلى ندوة النظرية السياسية فى الإسلام ، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة : الجمعية المصرية للعلوم السياسية ، ٥ - ٦ مايو ١٩٨١ .

٢١- ———— ، النظم السياسية العربية : المنظور الحضارى « محاضرات مطبوعة » ، لطلبة السنة الرابعة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م .

٢٢- ———— ، محاضرات فى النظرية السياسية ، غير منشورة ، ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٥م .

٢٣- ———— ، « نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات » ، بحث ضمن اللقاء العالمى الرابع ، المعهد العالمى للفكر الإسلامي ، الخرطوم ، : ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧ .

★ الرسائل الجامعية :

١- أحمد فهمى أبو سنة ، العرف والعادة فى رأى الفقهاء : عرض نظرية فى التشريع الإسلامي ، رسالة للحصول على العالمية ، القاهرة : مطبعة الازهر ، ١٩٤٧م.

٢- أمل إبراهيم ، علاقات المملكة العربية السعودية تجاه دول الخليج « رسالة دكتوراة غير منشورة » كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١م .

٣- أميرة عبد اللطيف مشهور ، دوافع وصيغ الاستثمار فى الاقتصاد الإسلامي ، « رسالة دكتوراة غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

٤- أمية حسين أبو السعود ، « دور المعارضة الدينية فى السياسة الإيرانية » ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٧م .

٥- جلال عبد الله معوض ، ، ظاهرة التخلف : حول التعريف بعلاقة المتغير الاقتصادى بالتطور السياسى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م .

٦- ———— ، علاقة القيادة بالظاهرة الانمائية : دراسة فى المنطقة العربية، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥م .

٧- حسن أبو طالب ، السياسة الخارجية السعودية تجاه الصراع العربى الإسرائيلى ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

٨- حسنين توفيق إبراهيم ، مشكلة الشرعية السياسية فى الدول النامية ، « رسالة ماجستير غير منشورة » ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٨٥م .

٩- زنون أحمد الرجبو ، رسالة فى النظرية العامة للإكراه والضرورة ، رسالة دكتوراة منشورة ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

١٠- سيف الدين عبد الفتاح ، الجانب السياسى لمفهوم الاختيار .. رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢م .

١١- شهر زاد عواد ، كيان القوة السياسية فى السودان ١٩٦٩ - ١٩٨١، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ .

١٢- عبد الرحمن أحمد محمد سالم ، التاريخ السياسى للمعتزلة حتي نهاية القرن الثالث الهجري ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٣م .

١٣- عبد الرحيم عبد اللطيف شاهين ، طبيعة العلاقة بين الحكومة الاتحادية والإمارات السبع بدولة الامارات العربية المتحدة ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١ .

١٤- عمر عثمان سعيد ، الأبعاد السياسية لثورة اليمن الديمقراطية الشعبية ، ١٩٦٣ - ١٩٧٤ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٤م ،

١٥- محمد صفى الدين ، المتغير التنظيمى فى النظم السياسية العربية ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م .

١٦- نيفين عبد الخالق ، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى ، رسالة دكتوراة منشورة ، القاهرة : مكتبة الملك فيصل الإسلامية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

١٧- نيفين عبد المنعم مسعد ، الأقليات والاستقرار السياسي فى الوطن العربى ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٧م .

١٨- هدى حافظ ميتيكس ، النخبة السياسية فى تونس ١٩٥٦ - ١٩٧٠ رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١م .

١٩- ———— ، المعارضة السياسية فى النظام المغربى ١٩٦١ - ١٩٧٥ رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٦م .

٢٠- يحيى إسماعيل أحمد ، فهم السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة الازهر ، كلية أصول الدين - شعبة الحديث وعلومه ، ١٩٨٢م .

١٢- يوسف عبيدان ، المؤسسات السياسية فى دولة قطر ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٧ .

٢٢- ———— ، نظام الحكم فى دول الخليج : دراسة مقارنة لقطر والكويت والبحرين ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨١م .

★ المعاجم العربية :

١- ابن منظور ، لسان العرب ، إعداد وتصنيف : يوسف خياط ، بيروت ، دار لسان العرب ، د. ت .

٢- أبو العباس بن على الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ، القاهرة : المطبعة الاميرية الكبرى ، ١٩٠٦م .

٣- أحمد رضا ، معجم متن اللغة ، بيروت : مكتبة الحياة ، ١٩٥٨م .

٤- د. جميل صليبا ، المعجم الفلسفى ، بيروت : دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٧٣م .

٥- الزمخشرى ، أساس البلاغة ، القاهرة : دار الشعب ، ١٩٦٠م .

٦- محمد بن أبى بكر الرازى ، مختار الصحاح ، عنى بترتيبه : السيد محمود خاطر ، القاهرة : الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، ط١٠ ، ١٩٦٤م .

٧- محمد إسماعيل إبراهيم ، قاموس الالفاظ والاعلام القرآنية ، القاهرة ، دارالفكر العربى ، ١٩٦١م .

٨- محمد العدنانى ، معجم الأخطاء الشائعة ، بيروت : مكتبة لبنان - دار القلم ، ١٩٧٣م .

٩- محمد فؤاد عبد الباقى ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، بيروت : مؤسسة جمال للنشر ، د . ت .

١٠- محمد منير الدمشقى ، معجم آيات القرآن الكريم ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، د .ت .

ثانيا - المراجع الاجنبية

Books :-

Abdullah, Mzee., "The Nationalization of Islam by the Al gerien Socialist State" , in, Issues in the Islamic Movement, Edited by Kalim Siddqui, London : British Library in Publication Data, 1985.

- Al Faruqu, i, Ismail Ragi, on Arabism, Urubah and Religion, Netherland, Amsterdam, Vol. 1, 1962.

- ________ , TAWHID : Its Implications for Thought and life.

Washington D. C. : The Internationl Institute of Islamic Thought, 1982.

- ________ , " The Islamic Critique of the Status Quo of Muslim Society" , in, the Islamic Impulse , Edited by Barbara Freyer London , Sydaney : Grown Helm, 1987 .

- Aziz, A. Mohammad., The Nature of Islamic Political Theory , Pakistan , Karachi : Ma'aref Limited, 1975 .

- Bezirgan , Najm A., " Islam and Arab Nationalism " in, Religion and Politics in the Middle East, Edited by Michael Curtis, U. S. A. : Westview Press / Boulder, Colorado, 1981.

- Bill . J., Leidenm The Niddle East : Politicss and power . Boston : Allyn and Bacon . 1974 .

- Buchlor , Justis, The Concept of Method , New York : Columbia Universty Press, 1961 .

Dessouki, Ali E. Hillal, " The Resurgence of Isamic Organization in Egypt ." in, Islam and Power , Edited by Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, London : Croom Helm, 1981 .

- ---------- " The Islamic Resurgence : Sources, Dynamics and Implications" in, Islamic Resurgence in the Arab World'

Edited by, Ali E. Hillal, Princton Univesirty : Proeger Scientific, 1982.

- ---------- , "Official Islam and Pollitical Legitimation in the Arab Coutries", in; The Islam Impulse, Editesd by Barbara Freyer, London & Sydney : Croom Helm, 1987.

- Garaudy, Roger, L'Islam Habut notre avenir, Desclée De Brouwer, 1981.

- Habiby, Raymond N., "Mu á mar Qadafi's, New Islamic Scientific Socialist Society", in Religion and Politics, in the Middle East,

Edited by Michael Curtis, U.S.A.: Westview Press/Boulder, Colorado, 1981.

- Hermossi, El Baki., Leadership and National Development in North Africa; A Comparative Study, Berkeley Las Angles, London : University of California Press, 1977.

- Hudson, Micheal, Arab Politics : The Search for Legitimacy, New Haven : Yale University Press, 1977.

- "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics, in, Islam in Political Process, Edited by James P. Psicatori, Cambridge University Press, 1963.

- Husaini, S.W.A. Islamic Environmenal Systems. London, The Macmillan Press LTD., 1980.

- Kaiser, Charles Hills., An Essay on Method, New Burnswick: Rutagers University Press, 1952.

- Kepel Gilles, Muslim Exteremism in Egypt : The Prophert and Pharoh, Translated from French by Jan Rothachild, Laos Angeles : University of California, 1985.

- Tibi, Bassam, "Islam and the Arab Nationalism", in Islamic Impulse, Edited by Barbara Freyer, London : Croom Helm, center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.

- Zartman I. William, "Political Science", in, The Study of the Middile East, Edited by leonard Binder, Canada, Jan Wiely & Son Inc, 1979.

Periodicals:

- Ahmad, Syed Barakat, "Non Muslims and the UMMA", Studies in Islam, Vol.XXIV, No. No. 3, Autumn, April, 1980.

- Al Faruqui, Ismail Ragi, "Towards A New Methodology for Quranic Exegesis". Islamic Studies, Karachi, Vol. 1, No. 1, No. 1, March, 1962.

- Behzadi, Hamid, "The Principals of Legitimacy and its Influence Upon the Muslim Political Theory", Islamic Studies, Karachi, Vol. X, No. 4, December, 1971.

- Humphery, R. Stephan, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", The Middle East Journal, Vol. 33, No. 1, Winter, 1979.

- Muhammad Nazeer Kaka, "Legitimacy of Authority in Islam," Islamic Studies, Karachi, Vol. XIX, No. 3, Autumn, 1980.

- Mchale, T.R., "Prospect of Saudi Arabia", International Affairs, Autumn, 1980.

- Warburg, Gabriel R., "Islam and Politics sin Egypt : 1952 - 80", Middle East Studies, Vol. 18, No. 2, April, 1982.

Unpublished Studies :

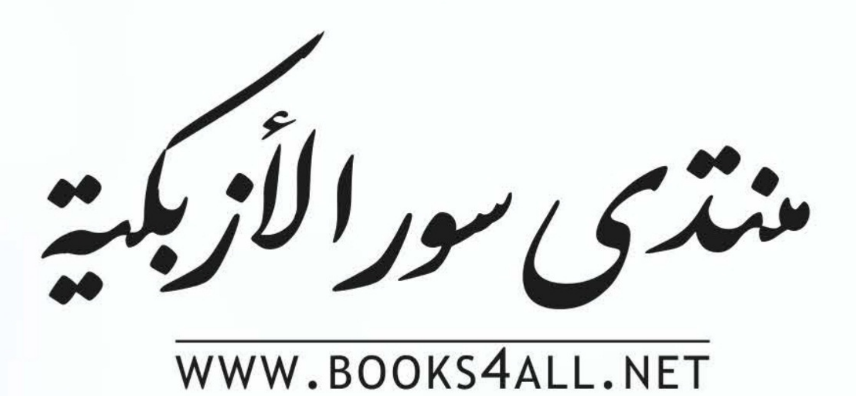
- Abul - Fadl, Mona, "Towards An Alternative Concepetual Framework for the Study of Contemporary Muslim Politics", Unpublished Research, Cairo, 1985.

- Alternative Perepectenes : Introducing Islam From Within, "Unpublished Research"; Virginia : Center for International Programs, 1985.

- Dessouki, Ali E. Hillal, Political Science in Arab Countries: REsearch", Presentation Submitted to the 50th Annual Meeting of Canadian Political Science Association University of Western Ontario, May, 28-31, 1978.

Encycolapedia:

- Mc Closky, Herbert, "Political Participation", in International Encycolpedia of the Sacial Sciences, Edited by David Sills, U.S.A. : The Macmillan Company & The Free Pren, Vol. 12, 1968.


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET